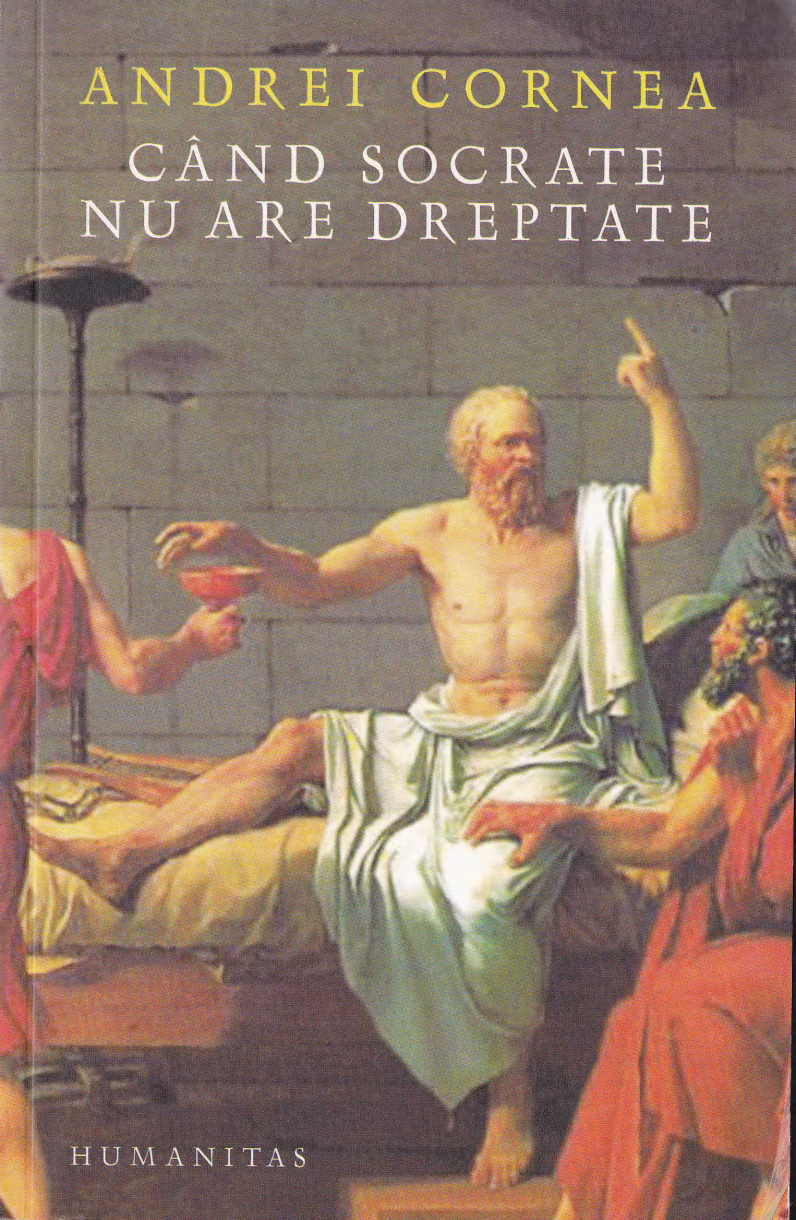
ANDREI CORNEA

CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE



HUMANITAS

CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

ANDREI CORNEA – (n. 1952). Licență în Istoria și teoria artei la Academia de Arte Frumoase (1976). Licență în filologie clasică la Universitatea București (1980). Doctorat în filologie clasică la Universitatea București (1994). Muzeograf la Muzeul Național de Artă (1976–1987). Cercetător la Institutul de Istorie a Artei (1987–1990), iar din 1990 la Institutul de studii orientale „Sergiu Al-George".

SCRIERI: *De la portulan la vederea turistică* (Sport-Turism, 1977); *Primitivii picturii românești moderne* (Meridiane, 1980); *Forme artistice și mentalități culturale în epoca romano-bizantină* (Meridiane, 1984); *Scrieri și oralitate în cultura antică* (Cartea Românească, 1988); *Penumbra* (Cartea Românească, 1991); *Platon. Filozofie și cenzură* (Humanitas, 1995); *Mașina de fabricat fantasme* (Clavis, 1995); *Turnirul khazar* (Nemira, 1997; reed. Polirom, 2003); *Cuvintelnic fără frontiere* (Polirom, 2002)

TRADUCERI: Platon (*Republica, Philebos*), Aristotel (*Metafizica*) și Plotin

ANDREI CORNEA

Când Socrate nu are dreptate

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CORNEA, ANDREI
Când Socrate nu are dreptate / Andrei Cornea.
- București: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-1090-9

14(38) Platon
929 Platon

© HUMANITAS, 2004

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-1090-9

Nota autorului

Volumul de față cuprinde mai multe studii-comentarii la dialogurile lui Platon. Deși au fost gândite, scrise și rescrise de-a lungul unei perioade destul de lungi (1989–2004), ele sunt legate printr-o temă comună — aceea a reabilitării filozofice a unor personaje secundare din dialoguri. *Volumul trebuie deci citit ca o carte unitară, și nu ca o culegere de eseuri izolate.* Studiul „Tăcerea lui Philebos" a apărut ca introducere la traducerea mea a dialogului *Philebos,* în *Platon-Opere,* vol. VII, București, 1993, și apoi în volumul *Penumbra,* ed. II, Iași, Polirom, 1998. O parte din studiul „Inocentul responsabil" dezvoltă un subcapitol din cartea mea *Filozofie și cenzură. Cazul Platon,* București, Humanitas, 1995. În rest, textele sunt complet inedite.

Anumite incongruențe dintre unele idei sau formulări din cuprinsul volumului — incongruențe pe care nu am încercat să le elimin complet la revizia finală — se explică prin perioadele diferite de redactare a textelor de față, ceea ce a condus la unele transformări firești ale perspectivei mele asupra lui Platon. Nu cred totuși că aceste incongruențe afectează unitatea întregului.

Septembrie 2004

I. Argument pentru câteva reabilitări filozofice

În dialogurile platoniciene *Socrate are dreptate.* În mod constant, fără greș și indiferent de interlocutor. Sincer, nu v-a obosit niciodată această monotonie a sa în a *avea mereu dreptate*? Chiar dacă da, mă tem că vă va fi jenă să o recunoașteți, căci sunteți persoane cultivate, crescute în cultul filozofiei și vedeți în Socrate proto-martirul acesteia. Atenienii, desigur, nu aveau încă asemenea scrupule „decadente" și, exasperați, l-au servit cu otravă pe înțeleptul agasant fiindcă nu știa decât să aibă dreptate.

La drept vorbind, există unele excepții: în *Parmenide*, de pildă, dar acolo Socrate era — ni se spune — tânăr și, pesemne, încă insuficient de experimentat în disputa dialectică. Altminteri, regula se păstrează: Socrate are dreptate mereu, în chip consecvent, oricare ar fi tema conversației și oricare ar fi partenerul său de dialog. Și chiar atunci când discuția se îneacă și, în final, nu se ajunge la nici un rezultat pozitiv, tot Socrate este cel care are dreptate să proclame că cercetarea întreprinsă nu a dus la nici un rezultat pozitiv.

Dar, în fond, chiar Socrate este acela care are dreptate? Desigur, de fapt are dreptate Platon, în măsura în care el se identifică cu personajul Socrate, ceea ce este de obicei probabil, dar nu întotdeauna sigur.

La modul general însă, prin Socrate, ori prin Platon, are dreptate filozofia, o *anumită filozofie* cel puțin,

venerabilă, esențială și *esențialistă* — *onto-theo-logia* cum o numește Heidegger, de neocolit până aproape de zilele noastre, dar contestată vehement tocmai în secolul ce s-a încheiat. Iar ea are dreptate nu doar, firește, împotriva unor interlocutori oarecare, precum Hippias, Menon, Euthyphron, Criton, Glaucon, ori mai cunoscuți sau chiar celebri, precum Protagoras sau Gorgias, ci împotriva practicilor de gândire curente, a mitologiei, împotriva Cetății și tradițiilor ei, a moralei comune, ci și împotriva sofiștilor cu pigmentul lor incitant de relativism.

Să spunem chiar, în felul lui Nietzsche, că ea, filozofia, are dreptate împotriva spiritului, a libertății și, mai mult decât orice, împotriva *vieții*? Ar fi prea din cale-afară! Dar iată că cei odinioară înfrânți de Socrate și de filozofie și-au luat între timp revanșa și că raționalismul socratico-platonico-aristotelic și, în general, raționalismul și umanismul bizuite pe el au tot pierdut teren și pierd în vremurile noastre, în continuare, poziție după poziție. Și, desigur, nu doar rațiunea, în sine, este în mare cumpănă și la ananghie în această retragere fără glorie, ci e în suferință mai ales *omul*, în înțelesul de ființă rațională și morală — distinctă, credem, în mod esențial de natură, capabil să practice binele în libertate și să caute adevărul, de ale cărui consecințe să se arate apoi responsabil.

Dar nu cumva tocmai victoria prea devastatoare și decisivă de odinioară a lui Socrate din dialoguri are și ea o anumită răspundere în virulența acestei îngrijorătoare revanșe? Nu cumva actuala veritabilă „revenire a refuzaților" a fost stimulată și de o biruință obținută cândva în chip nu tocmai corect, cam grăbită, impusă mai curând printr-o anumită tehnică dialectică decât printr-o autentică și intrinsecă precădere asumată liber de par-

teneri? Mai mult, nu cumva și lipsa de tact, și deficitul de înțelegere al filozofiei clasice pentru alte tipuri de idei și de opinii decât ale sale au făcut-o, la un moment dat, incapabilă să reziste agresivității acestor idei multă vreme desconsiderate, atunci când ele s-au constituit, târziu, într-un corp de armată coerent și combativ? Ironia socratică, pedepsită cândva prin cucută, a fost la urmașii filozofului pedepsită mult mai subtil, cu tratate și cu denunțuri academice de abatere de la „political correctness"!

Iată de ce a propune câteva exerciții de „reabilitare" a refuzaților filozofiei platonice prin intermediul unor *personaje secundare* ale dialogurilor (împotriva cărora Socrate părea să aibă mereu dreptate) mi se pare un demers bine-venit. Vechiul umanism socratic este în ruină astăzi, după Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, Foucault. Dar, ca să reclădim un altfel de umanism, fie și mai modest, cumva *defensiv*, dar poate mai solid, un „umanism secund", este încă timp, cu condiția de a cerceta originea și esența vechii erori. *Quo numine laeso* — ce zei au fost jigniți odinioară de filozofia socratică, zei care s-au răzbunat între timp pe ea, dar îmi pare că și pe omul în deplinătatea sa omenească?

Numai căutând un răspuns la întrebarea aceasta, cred, am mai putea iarăși înălța capul și da a înțelege lumii *de acum*, contemporană cu terorismul de masă, cu manipularea genetică și cu vulgaritatea „chat"-ului pe Internet, că Socrate, chiar așa agasant cum era cu dreptatea lui la prima vedere fără reproș — în fapt destul de fisurată —, totuși nu a murit în zadar...

... Așadar, să vedem ce se întâmplă atunci *când Socrate nu are dreptate...*

II. Inocentul responsabil

Dar, la urma-urmei, de ce, chipurile, Socrate are *mereu* dreptate? Aceasta aduce după sine o altă întrebare, esențială: ce înseamnă *a avea dreptate*?

Trebuie să înlăturăm mai întâi o confuzie persistentă: „a avea dreptate" nu este totuna cu „a fi adevărat". Altfel zis, când spunem despre X că „are dreptate" aceasta nu înseamnă același lucru cu a spune „discursul lui X este adevărat". Într-adevăr, a fi sau nu adevărat este valabil numai pentru așa-numitele *propoziții de fapt*, dar nu și pentru *propozițiile normative*, care exprimă valori și aprecieri. Adevărul este — cum spuneau scolasticii — *adaequatio rei et intellectus*, „potrivirea dintre fapt și gândire".

Or, valorile, aprecierile morale, estetice etc. nu se referă la „fapte", nu sunt *in rebus*. Când afirm (a): „sărăcia este o pedeapsă divină", „salariile sunt prea mici", „sinuciderea este un drept" „pisicile gri sunt frumoase" nu susțin nici ceva adevărat, nici ceva fals, ci, așa cum știm cel puțin în urma lui Kant și apoi a lui Max Weber, produc evaluări etice, religioase, politice, estetice etc. Este impropriu, prin urmare, să declar asemenea propoziții, atunci când le aud pronunțate, adevărate ori false, așa cum fac, îndreptățit însă, atunci când aud afirmațiile (b) „triunghiul isoscel are două unghiuri egale", „pisicile gri sunt păsări", ori „acțiunea este egală cu reacțiunea".

În schimb, este legitim să declar celui care pronunță propoziții de tipul (a) că „are sau nu are dreptate".

Să spunem atunci, deocamdată, că „a avea dreptate" se referă numai la sfera propozițiilor normative? Dar oare putem afirma legitim și despre cel care enunță o propoziție de fapt, de tipul (b) că el are sau nu dreptate? O facem adesea, desigur, și nu e greșit. Totuși pare oarecum nelalocul lui să spui cuiva care enunță o evidență de tipul (b) că are dreptate. Pare mai natural, în această situație, să constați, pur și simplu, că omul „spune adevărul" sau că „e adevărat ceea ce el spune".

În acest ultim caz (b), „a avea dreptate", dacă totuși este folosit, exprimă ceva mai mult, chiar dacă nu ceva diferit, decât „a spune adevărul". Astfel, când un savant face o comunicare, colegii săi, fără nici un fel de improprietate, vor declara că el are sau nu dreptate în concluziile pe care le trage, înțelegând, desigur, prin aceasta că aceste concluzii sunt, în opinia lor, adevărate sau false.

Reflectând asupra acestor expresii, cred că putem susține că „a avea sau nu dreptate" se aplică acelor propoziții, indiferent dacă ele sunt „de fapt" sau normative, la producerea cărora se poate percepe și un *efort personal* sau o *implicare personală*, iar la evaluarea cărora se depune, de asemenea, un efort personal ori se manifestă o implicare personală vădită. Forma personală a verbului din sintagma „el are dreptate" este ceea ce o distinge de fapt de impersonalitatea lui „este adevărat". Adevărul *este*, *există* la cineva, sau în spusa cuiva; dreptatea însă, *ca să o ai, ca să o deții, trebuie să faci efortul de a o obține.*

„A avea dreptate" presupune, așadar, o dublă intervenție personală, rămasă vizibilă, uneori chiar pregnantă — atât din partea locutorului, cât și din partea receptorului. De aceea, formularea de evidențe nu este, în mod propriu, calificată ca „a avea dreptate". În schimb,

enunțarea de propoziții normative sau chiar de propoziții-fapt, dar obținute cu dificultate, în urma unei argumentații mai mult sau mai puțin complicate, prin urmare enunțarea de propoziții a căror evaluare, dar și producere presupune o implicare personală vădită, un efort personal manifest, intră, în chip mult mai legitim, sub incidența lui „a avea sau nu dreptate".

Așadar, când A spune: „B are dreptate", aceasta nu înseamnă neapărat că enunțul lui B este adevărat (s-ar putea să fie, să nu fie, ori să fie un enunț normativ, care să nu poată cădea sub incidența adevărului și a falsului, de tipul „sclavia e un rău"), ci înseamnă că A *omologhează*, legitimează implicarea personală a lui B, considerând-o valabilă și pentru el însuși, cel puțin în anumite condiții și cu anumite restricții. A pare să raționeze astfel: „Poziția adoptată de B și manifestă în ceea ce el spune poate deveni și poziția mea; ori, eu aș putea-o adopta cel puțin în anumite condiții; efortul și implicarea lui B în aserțiunea sa îmi par legitimabile. De aceea, eu accept ceea ce spune A." Pe scurt, *a avea dreptate revine, pentru cineva, la a i se da dreptate.*

Așadar, dacă Socrate are dreptate, aceasta nu înseamnă neapărat că el spune adevărul, sau că îl spune întotdeauna. Înseamnă, în schimb, că *i se dă dreptate.* Cine o face? Respectând ficțiunea dialogului, o fac interlocutorii săi, Hippias, Menon, Gorgias, Protagoras, Simmias etc. Ce presupune aceasta? În conformitate cu cele arătate mai sus, interlocutorii omologhează o anumită implicare personală a lui Socrate, o acceptă, o asumă, îi acordă legitimitate. La capătul conversației, partenerii de dialog ai lui Socrate convin, sau mai exact, sunt nevoiți să convină că el are dreptate. Convin ei oare însă și că ceea ce susține Socrate reprezintă adevărul, ori că

celelalte opinii și idei pe care acesta le-a respins sunt false? Unii dintre ei da, alții ezită să se pronunțe clar, alții, în fine, ridică unele sâcâitoare obiecții. De fapt, în chip paradoxal, interlocutorul lui Socrate, inițial ostil față de propunerile avansate de acesta sau extrem de încrezător în propriile sale convingeri, ajunge deodată să afirme aserțiuni în acord cu cele ale lui Socrate ori contrare convingerilor sale inițiale. El asumă așadar, formal, aserțiuni cu care adesea, în sinea sa, se întâmplă să nu fie de acord, dar pe care nici nu are vreun motiv vădit și rezonabil să nu le asume explicit. Interlocutorul are senzația — cum afirmă Adeimantos în *Republica* sau Menon în dialogul omonim — că este împins pe nesimțite și puțin câte puțin pe o cale pe care nu o poate nici urma fără ezitări, dar nici respinge.

Dar asumarea unor asemenea aserțiuni înseamnă totodată și asumarea responsabilității de a le fi pronunțat și, prin urmare, de a le susține *public*. Interlocutorul lui Socrate devine pe nesimțite părtaș la o teorie, *devine responsabil* pentru ea, chiar dacă în sinea sa el nu poate sau nu știe dacă trebuie să o accepte.

Este clar că o astfel de situație confuză în care ajunge să fie plasat partenerul de dialog va produce acestuia un serios disconfort, pe care, eventual, îl va explica, precum Menon, ca semănând cu o „vrajă" sau un „descântec" (*epode*) prin care Socrate și-ar „paraliza" adversarii, cam în felul în care peștele-torpilă procedează cu prada sa.

Pe de altă parte, apare limpede că, din perspectiva lui Platon, *atunci când Socrate are dreptate, el spune și adevărul*. Este însă oare această translație legitimă, din perspectiva noastră, așa cum ea *nu* apare adesea perfect legitimă din perspectiva unora dintre interlocutorii lui Socrate? Are vreun sens, vreo noimă confuzia lui *a avea dreptate* și a lui *a fi adevărat*? Merită ea o validare, fie și parțială? Sau dimpotrivă?

Da, translația este legitimă, în cazul când acceptăm că procedura dialogică, care propune secvența: 1) lui Socrate i se dă dreptate, deci 2) Socrate are dreptate, deci, 3) Socrate spune adevărul, este omologabilă. Da, prin urmare, în cazul în care suntem decişi să păstrăm perspectiva platoniciană, „centrală", asupra dialogului de tip socratic, în sfârşit, în cazul în care vom accepta să rămânem hipnotizați de imensul său prestigiu cultural și filozofic.

Noi însă vom risca să punem la îndoială valabilitatea generală a acestei secvențe, considerând că, atunci când i se dă dreptate lui Socrate, el nu spune, în mod necesar, și adevărul. Că din faptul de *a i se da dreptate* cuiva nu rezultă faptul de *a avea dreptate* și nici în mod necesar și cel de *a spune adevărul*, am sugerat deja. Și totuși, *de ce* i se dă de obicei dreptate lui Socrate, dacă, măcar uneori, el se înșală, sau afirmă lucruri neadevărate, chiar dubioase, ori nu mai adevărate decât cele susținute de interlocutori? Cum reușește el să obțină mereu consimțământul acestora, chiar și în circumstanța unui deficit al adevărului? De ce este omologată de către ceilalți *implicarea sa personală* și în ce constă ea exact? Iată întrebările la care ne vom strădui acum să răspundem.

Să ne apropiem însă mai mult de felul în care funcționează dialogul platonician. Este ușor de observat că, în chip fundamental, acesta reprezintă un *joc competițional*, un *agon* cu structură asimetrică: există cineva care întreabă (de regulă, Socrate) și cineva care răspunde. Asimetria dialogului socratico-platonic contrastează cu relativa simetrie a dialogului real. În acesta din urmă, rolurile nu sunt distribuite în mod univoc și fix. Miza jocului din dialogul platonician este fie ca o propoziție paradoxală propusă de cel ce întreabă să sfârșească prin a fi accep-

tată de către cel care răspunde, fie ca o teză relativ banală, susținută inițial de acesta din urmă, să nu mai poată fi asumată de el. În ambele cazuri, *cel care întreabă*, pornit la drum cu handicapul de a trebui să răstoarne o teză banală, trebuie să câștige, prin aceea că *i se dă dreptate*, de unde pare natural că el chiar *are dreptate* și, mai mult, că el *spune adevărul*.

Acum, trebuie să remarcăm faptul că pretențiile epistemologice și propedeutice ale dialogului se întemeiază, în ultimă instanță, pe două presupoziții care permit *agon*-ului să se desfășoare și care par de la sine înțelese: *inocența* celui care întreabă și *libertatea* celui ce răspunde.

Cel care întreabă — Socrate de obicei — pare „inocent" deoarece, mai întâi de toate, el lasă impresia de neștiință; căci dacă ar ști, la ce bun s-ar mai obosi să întrebe? A pune o întrebare este înregistrat, în principiu, de opinia curentă dintotdeauna ca o dovadă de inocență în chestiunea ce face obiectul întrebării și, totodată, ca o dorință de instruire, de a afla ceva nou. Chiar reporterii care-i supun întrebărilor pe oamenii politici, deși nu sunt desigur ignoranți, mimează ignoranța în numele publicului. Tipul ideal al întrebătorului și deopotrivă al „inocentului" este copilul mic. Acesta își petrece o bună parte din timpul când nu doarme ori mănâncă sâcâindu-și părinții și educatorii cu un potop de întrebări, dintre care cele mai caracteristice sunt întrebările de tipul „ce este" și „de ce", foarte frecvente și la Socrate. În consecință, putem spune că implicarea personală a filozofului constă în asumarea rolului copilului în pasajele pur dialectice și că *efortul său personal, în temeiul căruia i se dă dreptate, stă în buna realizare a acestui rol.*

„Inocența întrebării" pare să se legitimeze în logica formală, după cum ne asigură Aristotel în *Despre interpre-*

tare: „Nu orice discurs este declarativ, ci doar cel care comunică ceva adevărat sau fals (*en to aletheuein e pseudesthai*). Aceasta nu se întâmplă cu toate discursurile: de exemplu, rugăciunea este discurs (*logos*), dar nu-i nici adevărat nici fals."[1] Se poate spune că rugăciunea, la care Aristotel face referință, este o formă a cererii. Or, întrebarea este și ea o formă de cerere: ceri, în general, un răspuns atunci când întrebi, tot așa cum ceri un anumit răspuns de la divinitate atunci când te rogi. Prin urmare, întrebarea nu reprezintă un *logos apophantikos*, adică o „declarație". Ca atare, ea nu este nici „afirmație" (*kataphasis*), nici „negație" (*apophasis*), dat fiind că în temeiul ei nici nu se neagă, nici nu se afirmă că un subiect este sau nu este.

De aceea, întrebarea nu poate fi nici adevărată, nici falsă; or, înfățișându-se ca fiind situată „dincoace" de adevăr și de minciună, întrebarea — printre altele, veritabilă „instituție" a copilăriei — nu poate fi, s-ar părea, decât inocentă. Nu poți fi învinuit de ceva atunci când *numai* întrebi, fiindcă nici nu afirmi, nici nu negi, deci nu înfățișezi un lucru ca fiind ceva sau fiind într-un anumit fel, nici ca nefiind ceva sau nefiind într-un anumit fel. Neînfățișându-se drept un *logos apophantikos*, întrebarea pare atunci să se sustragă tocmai responsabilității pe care „maturitatea", ca vârstă a cunoașterii binelui și răului, a adevărului și a falsului, ar presupune-o.

În fapt, lucrurile nu stau deloc așa; *întrebarea este în mod fals inocentă*, și aceasta nu doar în cazurile particulare ale așa-zisei întrebări retorice — în realitate o întrebare ce-și conține aproape implicit propriul răspuns.

---

[1] Aristotel, *Despre interpretare*, 4, 17a. Aristotel încredințează cercetarea discursurilor care nu sunt „declarații" retoricii și poeticii.

Desigur, în sens strict, întrebarea nu este un *logos apophantikos* și nu poate fi caracterizată nici ca adevărată, nici ca falsă. Mai mult, ea nu alcătuiește nici o judecată normativă, astfel încât, strict vorbind, nici nu poți avea dreptate numai întrebând. Totuși, faptul că ea poate fi numită „bună", „proastă", „nepotrivită", „insolentă", „absurdă", „inteligentă" „firească" etc. demonstrează că natura sa este mai complicată.

Remarca esențială mi se pare aceea că orice întrebare se bizuie întotdeauna pe un *context interogațional* (presupoziții *erotetice*) în care ea se înscrie și pe care îl presupune cu necesitate. Spre pildă, întrebarea „când vine metroul?" pe care o adresez cuiva presupune, în principiu, că mă aflu în stația metroului la o oră când acesta circulă și, înainte de toate, că „există" un *ceva* numit metrou capabil să participe la faptul de „a veni" cu o anumită periodicitate. Prin urmare, contextul interogațional se compune dintr-un număr destul de mare, de obicei, de propoziții declarative (afirmative și negative), care alcătuiesc tot atâția *logoi apophantikoi*. Dacă, să spunem, întreb „când vine metroul?" aflându-mă în stația de autobuz, propoziția implicită aparținând contextului interogațional „sunt în stația de metrou", care este presupusă de întrebarea mea, se arată a fi falsă și de aceea întrebarea mea poate fi numită *nepotrivită*. Inversând o formulare a lui M. Bahtin[2], aș spune că orice dialogică adevărată (suită cu sens de întrebări și de răspunsuri) este, prin natura sa, o înțelegere prealabilă, fie și tacită.

---

[2] M. Bahtin (V.N. Volosinov) în *Marxism and the Philosophy of Language*, apud Dominick La Capra, *Soundings in Critical Theory*, Cornell University Press, 1989. Pentru logica erotetică, vezi vol. *Logica interogativă și aplicațiile ei* (vol. îngrijit de C. Grecu), București, 1982.

În consecință, chiar dacă întrebarea în sine nu conține o comunicare nici falsă nici adevărată, contextul ei interogațional (de care ea nu poate fi izolată) *conține neapărat valori de adevăr sau de fals, ori emite judecăți normative cărora li se poate sau nu da dreptate.* Fiindcă acest context este alcătuit din afirmații și negații, el poate fi, parțial sau total, adevărat sau fals, ori cel care îl asumă poate sau nu avea dreptate.

Înainte de a pune fie și cea mai banală întrebare, trebuie, prin urmare, în prealabil să afirmi și să negi, chiar dacă implicit. Dar cine afirmă sau neagă știe ori crede că știe ceva. El are de-a face cu adevărul și falsul, cu știința și neștiința, cu dreptul sau nedreptul, cu a avea sau nu dreptate; el poate fi făcut răspunzător pentru ceea ce subînțelege și chiar pentru ceea ce întreabă și, astfel, e departe de a fi inocent. Pentru a fi într-adevăr inocentă, întrebarea ar trebui să se formeze în afara oricărui context interogațional, ar trebui să fie întrebare „pură". Or, aceasta este o imposibilitate, iar faptul că adesea contextul este implicit și ajunge să fie asumat spontan de locutori nu înseamnă deloc că el nu există. Chiar dacă ea însăși stă în afara falsului și a adevărului, a dreptului și a nedreptului, întrebarea rămâne totuși dominată de fals și de adevăr, de a avea sau nu dreptate, deși această dominație se ascunde și se camuflează în inocență.

Ajungem acum la cazul celui care răspunde. Așa cum am spus, există impresia că acesta ar fi „liber". Această afirmație trebuie înțeleasă în sensul că cel întrebat, dacă nu se află sub presiunea unor factori exteriori și evidenți, răspunde numai așa cum îi dictează rațiunea și conștiința. Cu alte cuvinte, dacă cineva nu este supus unui interogatoriu la poliție sau în alte locuri similare, dacă nu se află plasat într-o situație de inferioritate și de amenințare, el pare a fi în situația de a răspunde li-

ber, fără a fi silit sau determinat de către întrebător să facă o afirmație sau alta. Libertatea celui care răspunde presupune absența constrângerii din partea celui care întreabă și, fiind dat în libertate, răspunsul pare a atrage după sine — așa cum și etimologia o sugerează — *întreaga sa responsabilitate.*

Este ușor de văzut felul în care presupusa libertate a celui ce răspunde este corelată cu „inocența" celui ce întreabă: acesta din urmă, chipurile, nu are răspundere, fiind — se zice — inocent. Primul în schimb, fiind pesemne liber, este și responsabil. Cel ce întreabă pare a fi numai un întrebător; dar cel ce răspunde se arată a fi neapărat nu numai un „răspunzător", dar și cineva responsabil. Un om este, de exemplu, responsabil pentru un lucru primit în grijă atunci când la întrebarea proprietarului: „Unde este lucrul meu?" el poate răspunde: „Iată-l," sau „l-am pierdut". Când Dumnezeu îl întreabă pe Cain: „Unde este fratele tău, Abel?", Cain își recuză orice răspundere, refuzând să răspundă. În schimb, el întreabă la rândul său cu pretenția de inocență: „Sunt eu paznicul fratelui meu?"

Poate că nimic nu exprimă mai bine și mai concentrat sentimentul comun privitor la întrebare și răspuns decât faimoasa spusă scripturară: „Întreabă și ți se va răspunde." Întreabă, adică: nu te sfii, nu te teme, pune orice întrebări, căci întrebarea este inocentă, nu ești vinovat pentru ea sau pentru consecințele ei, nu ești responsabil, ești asemenea unui prunc. Ți se va răspunde din partea unei instanțe pe care nu o constrângi, care, prin urmare, este liberă și care deci, asemenea unui părinte, își asumă, ea, întreaga responsabilitate.

Numai că, asemenea inocenței celui ce întreabă, și libertatea celui ce răspunde ține de o iluzie — este adevărat — extrem de tenace.

Am văzut că orice întrebare presupune un context interogațional. Putem completa acum că *orice răspuns adecvat este dat în cadrul contextului interogațional al întrebării.* Așa cum nu există întrebare în sine, izolată, nu există nici răspuns în sine; un anumit context interogațional stă la baza ambelor. Am afirmat însă că răspunsul trebuie dat „în cadrul" contextului interogațional al întrebării; formula, dinadins imprecisă, ascunde în fapt trei posibilități:

a. Cazul cel mai obișnuit și în care intră marea majoritate a dialogurilor jurnaliere apare atunci când contextul interogațional este *de dinainte împărtășit* de cel ce întreabă și de cel ce răspunde. Fiind comun, îl putem numi *context conversațional* și el constă, în fapt, dintr-o serie de propoziții acceptate tacit de către comunitatea căreia îi aparțin cei doi și la care aceștia aderă fără probleme. Contextul conversațional este de obicei un context cultural larg și foarte general, ușor de regăsit la toți interlocutorii. În fond, existența unui context conversațional tacit presupune că întrebătorul și răspunzătorul își pot răsturna cu ușurință rolurile, ceea ce se și întâmplă în general în cazul conversațiilor uzuale, care tind să fie relativ simetrice; chiar politețea cere să nu întrebi prea îndelung și e recomandabil să te lași, la rândul tău, întrebat.

b. O situație specială, ce nu este, în realitate, decât o deformare a cazului precedent, apare atunci când cel care răspunde se comportă *ca și când* contextul interogațional *ar fi fost* comun: când, spre exemplu, la întrebarea „când vine metroul?" pusă în stația de autobuz, cineva ar răspunde: „peste cinci minute", este clar că acesta din urmă s-a comportat *ca și când* el ar fi împărtășit propoziția „aceasta este o stație de metrou" fără să-și dea seama de incongruența ei. De foarte multe ori, dialogurile

cazului b. conduc la comic. În schița lui Caragiale, *C.F.R.*, întrebătorul asumă că nevasta amicului are o aventură în tren cu șeful de gară, iar incongruența contextelor rezultă în momentul când se vede că șeful este fratele, iar nu amantul soției. Comicul rezultă tocmai din discrepanța dintre comportamentul „ca și când" al celui care răspunde și situația de fapt fixată într-un context interogațional presupus, în mod fals, a fi comun.

c. Cazul al treilea și care ne interesează îndeosebi, deoarece el este specific dialogului socratic, este caracterizat *prin preluarea și asumarea implicită* a contextului interogațional de către cel ce răspunde. Spre deosebire de a. contextul nu mai este comun înainte de formularea întrebării și spre deosebire de b. el devine comun odată cu răspunsul — nu există aici un comportament „ca și când". Firește, preluarea contextului se petrece la nivelul implicitului, al unei „opțiuni secunde" tacite, căci în chip explicit cel care răspunde nu este conștient de tot ceea ce implică contextul interogațional asumat.

Întrebarea este *când* se petrece această preluare și asumare a unui context interogațional străin? Faptul se întâmplă *exact atunci* când interlocutorul decide să răspundă la întrebare. *Momentul deciziei este așadar crucial*; până la el, omul era, ca să spunem așa, „la adăpost"; dar odată ce s-a hotărât să dea răspunsul, el a acceptat fără să-și dea seama *o lume* (un context interogațional) ce nu-i aparținea, cu care ar putea fi, parțial sau total, în dezacord, dacă ar cunoaște-o. El trebuie să îndure consecințele acestei lumi asumate, tot așa cum, atunci când ai semnat de primirea unui colet, trebuie să-ți asumi întreg conținutul, încă necunoscut, al acestuia.

Astfel, în momentul când la întrebarea tipic socratică, pronunțată cu aparentă inocență infantilă „ce este

curajul?", „ce este frumosul?", „ce este dreptatea?", interlocutorul decide să răspundă, el a și „semnat de primirea unui colet" implicit: într-adevăr, prin însuși faptul că răspunde, el admite implicit, mai întâi, că la asemenea întrebări se poate răspunde, ceea ce nu-i deloc sigur. Apoi acceptă că există „ceva" numit „frumos", „drept" etc. așa cum există „ceva" numit „câine", „om", „scaun" etc.

Într-adevăr, dacă omul nostru ar fi un nominalist înverșunat sau ar fi studiat filozofia cu Rudolf Carnap, el ar putea refuza să răspundă la asemenea întrebări, sub motiv că vocabule precum „frumos", „bine", „drept", „curaj" sunt doar „noțiuni metafizice", fără un conținut stabil și clar și că o definiție a lor care să nu fie altceva decât o expresie sinonimică nu se poate da. Odată însă ce interlocutorul răspunde și „intră în dialog", el devine, fără s-o știe, *antinominalist*. Fără a fi aderat formal la platonism, *el a asumat implicit, la nivelul opțiunii secunde, o serie de presupoziții cripto-platoniciene.* Consecința este că el se va încurca, va pierde competiția dialogică, va ieși înfrânt din jocul propus de Socrate și, prin urmare, vom avea secvența: *lui Socrate i se dă dreptate, el are prin urmare dreptate, așadar, el spune adevărul.*

Se vede, astfel, de ce libertatea (și responsabilitatea) celui care răspunde este iluzorie. Din momentul când decide să accepte provocarea întrebării, indiferent de felul particular în care ar răspunde la ea, iată-l sub constrângerea invizibilă a contextului interogațional asumat fără voie. Răspunsurile sale succesive nu vor face decât să fortifice situarea sa în acest context, reluat de întrebările următoare. În tot mai mare măsură el se vede împins într-o direcție necunoscută și pe care în sinea sa nu o aprobă. Dar nici nu se mai poate sustrage constrângerii insidioase a contextului, a opțiunii sale se-

cunde, și, formal mărturisindu-se liber, el se simte și uneori chiar se declară tot mai stânjenit.

În final, capitulează, acceptă teza întrebătorului, fără să-și dea seama că, în realitate, el a acceptat-o din primul moment și nu atunci, la sfârșit, când s-a recunoscut învins. Consimțind că dialogul s-a purtat în civilitate și libertate, că nu a fost constrâns de vreo forță externă alta decât rațiunea însăși să răspundă în felul în care a făcut-o, el preia de la Socrate și o mare parte a răspunderii pentru rezultate, în mod fals în schimb inocentându-l pe filozof.

Mai rămâne de știut ce-l determină de obicei pe interlocutor să „intre în dialog", consimțind să răspundă. Dacă asumarea contextului interogațional care intervine odată cu momentul luării deciziei de a răspunde ține de o necesitate logică, luarea însăși a deciziei aparține mai curând unei presiuni psihologice subtile. Această presiune este încurajată de confuzia extrem de ușor de instalat între începutul unei conversații de tipul a. (context interogațional împărtășit prealabil) și continuarea discuției cu transfer în cazul c. (context interogațional asumat ulterior de cel care răspunde), cu alte cuvinte de confuzia între ceea ce putem numi *conversație,* în sensul propriu al cuvântului, și ceea ce cu adevărat este un *dialog* de tip platonician.

Într-adevăr, dialogurile platoniciene încep de regulă ca simple și banale conversații: „Încotro te duci și de unde vii, Phaidros?" începe *Phaidros*. Cu un „De unde vii, Socrate?", se deschide *Protagoras*. Iar *Theaitetos*: „Ai sosit chiar acum de la țară, Terpsion, sau mai de demult?" De la asemenea întrebări conversaționale — ce se bazează pe un context interogațional comun — se trece pe nesimțite la întrebările dialogice de tipul c. Prologul

Republicii, din acest punct de vedere, este caracteristic. De la întrebări generale și comune despre vârstă, viață și avere pe care Socrate le adresează bătrânului Cephalos, gazda sa de noapte din Pireu, se trece cu mare ușurință la întrebarea-cheie „ce este dreptatea?" — întrebare al cărei context interogațional este asumat fără probleme de toți cei de față.

Acum este clar că la întrebări conversaționale, aparținând tipului a. se cuvine să răspunzi. Așa impune politețea. Tocmai fiindcă aceste conversații presupun un context interogațional comun, buna cuviință, respectul pentru persoana celuilalt recomandă un răspuns prompt și clar. Cel ce nu vrea să fie caracterizat drept bădăran nu poate nici păstra tăcerea, nici abandona brusc conversația.

Dimpotrivă, nu politețea este cea care poate pretinde să răspunzi nepregătit la întrebări de tipul c. Acestea fac parte, după cum am spus, dintr-un *joc competițional*, un *agon*. Ele nu țin de un dat social inevitabil, asociat civilității și socialității firești. Intri într-un joc, în *orice* joc, numai dacă vrei și când vrei, iar refuzul de a o face nu-ți poate fi reproșat. De la *Homo Ludens* al lui J. Huizinga ne-am obișnuit să vedem pretutindeni, în faptele de cultură, jocul. Firește, politețea, eticheta etc. conțin multe elemente de joc, dar ele, luate ca atare, nu sunt *un* joc, fiindcă exercită o constrângere generală asupra subiecților. *Ești dator* să fii politicos, sub sancțiunea unor penalizări sociale, dar nu *ești dator* să joci șah, ori tenis, ori să dialoghezi în stil socratico-platonic.

Iată, prin urmare, ce se întâmplă: Socrate angajează o conversație bazată pe un context conversațional. Interlocutorul răspunde, sub sancțiunea de a se dovedi nepoliticos dacă nu ar face-o. Dar la un moment dat, brusc, *conversația devine dialog*: contextul conversațional înce-

tează să mai fie comun și se produce preluarea sa tacită de către cel care răspunde de la cel care întreabă. Cum trecerea de la conversație la dialog pare insesizabilă și firească, interlocutorului îi vine greu să-l părăsească pe Socrate și să refuze să mai răspundă, dacă ar resimți vreo reținere interioară. El nu-și dă seama ori nu-și dă seama la timp că, fără să o știe, *a intrat într-un joc*, lucru pentru care ar fi trebuit să i se ceară asentimentul. El nu vede că politețea nu ar trebui să-l constrângă în această situație. Nesesizând caracterul „agonal" și deci facultativ al dialogului, interlocutorului nu-i va mai rămâne decât să aleagă între riscul de a se înfățișa audienței drept un ins necioplit, dacă ar părăsi la un moment dat ceea ce *pare* a fi o conversație, și asumarea responsabilității pentru răspunsurile pe care se vede nevoit să le dea în cadrul a ceea ce *este* un dialog socratic. Amorul-propriu îi sfătuiește de obicei pe oameni că primul risc, prin care ar intra în conflict cu ceilalți, e mult mai grav decât cel de-al doilea, prin care ar intra în conflict doar cu sine. Un bun exemplu este oferit de situația lui Thrasymachos din *Republica*, a cărui lipsă de entuziasm pentru dialog se transformă în grosolănie: „Dacă vrei cu adevărat, Socrate, să știi ce este dreptatea, nu te bizui doar pe întrebări și nu te făli că poți să respingi orice ți-ar spune cineva. Căci trebuie să știi că e mult mai lesne să întrebi decât să răspunzi."

Până la urmă, el consimte să dea replica și, firește, pierde. Eșecul lui Thrasymachos, ca și cel al altor parteneri de dialog ai lui Socrate nu se datorează faptului că este mai ușor să întrebi decât să răspunzi (să întrebi precum Socrate, nu este ușor deloc), ci faptului că ei preiau fără să-și dea seama, odată cu consimțirea de a răspunde, presupozițiile întrebătorului.

În esență, vedem că „inocența" și „libertatea" sunt distribuite, în realitate și la nivel implicit, invers decât se prezintă ele în aparență și la nivel explicit: inocența nu aparține celui ce întreabă, așa cum vrea discursul platonician să ne determine să credem, *ci, în fapt, ea este proprie celui care răspunde.* Dimpotrivă, acesta din urmă este în adevăr lipsit de libertatea care, în chip explicit, i se atribuie și care mai degrabă este la îndemâna întrebătorului. Or, cel ce are libertate are și responsabilitate, în timp ce, dacă libertatea este doar aparentă, și responsabilitatea asociată rămâne o iluzie. *Discursul dialogic-socratic este un fel de mașină de transformat, așadar, responsabilitatea reală, dar ascunsă, a întrebătorului (care se identifică până la un punct cu autorul) într-o responsabilitate aparentă, iluzorie, dar explicită și convingătoare a celui ce răspunde, personaj care se identifică în mare măsură cu cititorul.* Interlocutorul, deci, este determinat să se simtă liber, deși nu-i, și i se sugerează că este responsabil, fără să fie decât cel mult în chip cu totul incomplet.

În același timp, interlocutorul lui Socrate, *personajul secundar* al dialogurilor, se auto-delegitimează și își discreditează propria opinie inițială, chiar dacă existau și lucruri serioase și adevărate în ea. Mașina dialogică de transfer a responsabilității face această opinie a sa să apară falsă și chiar ridicolă în lumina unui *logos* universal împărtășibil de orice ființă rațională, deși adesea ea nu e falsă sau ridicolă decât în lumina unui *logos* mult mai particular — socratico-platonician. Consimțirea interlocutorului la tezele ascunse sau manifeste ale lui Socrate nu e, așadar, o garanție a adevărului și a dreptății infailibile a lui Socrate, ci, destul de des, e numai un atestat al perfecțiunii mașinii dialogice platoniciene de fabricat metodic, subtil, „adevăr și dreptate".

III. Pajul[3] *lui Menon*

Într-o bună zi, un anume Menon, un tesalian nobil și bogat, aflat în vizită la Atena, auditor zelos al lui Gorgias, celebrul sofist, îl întâlnește pe Socrate de la care vrea să afle, plin de nerăbdare, dacă „virtutea se poate învăța" (*ei didakton he arete*). Pentru publicul atenian, care îl citea pe Platon, Menon nu era un ins necunoscut. În 401 (doi ani după moartea lui Socrate) acesta participase ca general la marșul celor 10 000 de mercenari greci chemați de Cyrus cel Tânăr, pretendentul la tronul Persiei. În *Anabasis*, Xenophon îl descrie, fără menajamente, ca pe un trădător și un om fără scrupule. Sfârșise rău, de altfel, prin a fi executat din ordinul Marelui Rege. Iată cine voia să știe, câțiva ani mai devreme și încă zorit nevoie mare, dacă virtutea se poate învăța! Pesemne — sugerează malițios Platon — că nu reușise niciodată nici să afle, nici s-o învețe!

Și de ce? Fiindcă, pesemne, Menon ar fi pus o rea întrebare — așa cum sugerează, ironic, Socrate — sau, oricum, „bună" doar pentru noii, nu prea inteligenții și mult prea zeloșii discipoli tesalieni ai lui Gorgias, deveniți pe neașteptate înțelepți nevoie mare. Atenienii, oameni mai modești, mai rafinați, și mai ales el însuși, Socrate, nu ar fi în stare de un atare răspuns și atunci

---

[3] Am tradus prin „paj" cuvântul grecesc *pais* care poate însemna băiat, copil, sclav al casei.

nici nu se pripesc cu astfel de întrebări. Motivul este unul singur: nu poți ști *cum* este ceva, și în particular, *dacă* poate sau nu fi predat și învățat, dacă nu știi mai înainte *ce* este acel ceva, dacă nu-i cunoști, altfel spus, *esența (ousia)*, pentru a vorbi precum Aristotel.

Problema este, de fapt, *împătrită* (ceea ce Socrate nu spune niciodată explicit): în primul rând, trebuie acceptat că nu poți cunoaște atributele unui lucru, înainte de a-i cunoaște esența (*ce* este acel lucru). În al doilea rând, se presupune că, firește, virtutea este *ceva*, adică este o entitate unică cu un nume unic, chiar dacă apare sub diferite forme; în al treilea rând, că există o esență, ori o Formă neschimbătoare a ei, așa cum există ceva similar și pentru alte entități și, în fine, se presupune că această esență este cognoscibilă.

Pentru Menon, discipolul lui Gorgias, lucrurile stăteau cu totul altfel. Într-adevăr, el declară sigur pe sine: „Mai întâi, dacă vrei să cunoști virtutea unui bărbat, este ușor de văzut că ea este următorul lucru: să se ocupe cum se cuvine de treburile cetății, acționând în așa fel încât să facă bine prietenilor și rău dușmanilor și să aibă grijă să nu pățească ceva rău. Dacă dorești să cunoști virtutea unei femei, nici aceasta nu e greu de înțeles: trebuie ca femeia să gospodărească bine casa, păstrând bine avutul, supusă fiind bărbatului ei. Alta este virtutea unui copil, una a băiatului, una a fetei, alta cea a unui bătrân, în chip diferențiat dacă el este liber ori sclav. Și există nenumărate alte virtuți, încât nu ajungi niciodată în încurcătură să spui ce este virtutea. Oricare dintre noi are virtutea corespunzătoare fiecărei acțiuni, fiecărei vârste, raportate cu toatele la fiecare dintre lucrurile făptuite" (71e).

Socrate, așadar, cerea o *definiție*; Menon răspunde cu o *listă*. Socrate credea că virtutea este unică pentru toți

oamenii, Menon o vede sub chipul unei pluralități cu un nume comun. Socrate pretindea aflarea esenței, Menon oferă o serie de descrieri ale virtuților, așa cum, în alt dialog, întrebat ce este frumosul, sofistul Hippias din Elis evoca o listă de lucruri frumoase. Este oare fals ceea ce propun Menon ori Hippias?

Oricum, se vede că Menon nu este conștient de presupozițiile lui Socrate și astfel, acceptându-le pe unele dintre ele implicit în decursul dialogului, el va fi înfrânt în discuție. Îi va da dreptate lui Socrate, dar cu sentimentul (pe care îl mărturisește cu destul năduf) că a fost, cumva, „dus", că lucrurile nu stau chiar așa, dar că nu are cum să obiecteze, deoarece ar fi fost cumva „vrăjit" de Socrate. Am văzut, mai înainte, cum reușește, tehnic vorbind, dialogul socratic această performanță de transfer de responsabilitate. Ceea ce însă ne preocupă acum este să înțelegem presupozițiile esențialismului platonician și dacă ele sunt cu adevărat mai îndreptățite, sau nu, decât cele ale lui Menon. Este oare „calea lui Menon", ori cea a lui Hippias (aparent, un fel de nominalism *avant la lettre*) într-atât de ridicolă și de falsă precum ne-a obișnuit esențialismul exegeților lui Platon, care îi dau aproape întotdeauna dreptate lui Socrate? Și dacă nu, ce i se poate opune acestuia din urmă, în afara unei pure contestări nervoase?

Așadar — pretinde Socrate — nu poți afla *cum* este ceva și, în particular, dacă o anumită cunoștință sau disciplină poate fi învățată, înainte de a ști *ce* anume este ea. Să fie oare adevărat? E permis deja să ne îndoim, chiar dacă nu am pune deocamdată la îndoială presupozițiile esențialiste ale lui Socrate și Platon. Să luăm cazul limbii: e vădit că există două maniere distincte de a învăța o limbă străină; în conformitate cu primul fel,

se poate proceda prin învățarea metodică a gramaticii, a vocabularului esențial, a regulilor de utilizare — prin urmare, prin asimilarea *structurii* limbii, ori, altfel spus, a esenței sale. Se poate spune că metoda aceasta este esențialistă — aflăm mai întâi ce este limba respectivă, cunoscându-i esența, adică structura, și numai apoi începem să o vorbim și să o înțelegem. Or, cum ar fi spus F. de Saussure, avem mai întâi acces la *limbă* și doar apoi la *vorbire*.

Dar există, de bună seamă, și cealaltă metodă — intuitivă, practică, anti-esențialistă: proprie celor (inclusiv copiilor mici) care învață o limbă vorbind-o și auzind-o într-un mediu lingvistic adecvat. De data aceasta, nu structura determină manifestarea, particularizarea, *vorbirea*, ci invers: structura se actualizează de la sine, spontan și nereflexiv în urma asimilării treptate a practicii.

Nu sunt puține cazurile în care lucrurile se petrec în acest fel. Chiar Socrate știa foarte bine — o spune în *Apologie* sau în *Ion* — că poeții, și în general artiștii, deși produc opere remarcabile, sunt, de cele mai multe ori incapabili să explice cum au procedat și de ce au procedat în felul în care au făcut-o. Că o asemenea practică „fără concept", „tacită", cum a numit-o Michael Polanyi[4], este desconsiderată sau privită cu suspiciune de filozofia esențialistă o știm prea bine. Din punctul nostru de vedere, important este însă a înregistra posibilitatea acestei practici și, prin urmare, faptul că a învăța ceva fără să-i cunoști în prealabil sau în vreun fel esența, ori fără a avea un acces serios și profund la conceptul unui subiect încă ignorat nu este nici imposibil, nici absurd.

Se va spune însă că, deși cunoașterea fără concept rămâne în multe cazuri posibilă, ea este totuși inferioa-

[4] Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, University Of Chicago Press, 1959–1962.

ră celeilalte: la urma-urmelor, cunoașterea științifică a gramaticii unei limbi nu face decât să sporească performanțele lingvistice, permițând o vorbire mai îngrijită și mai controlată. Lucrul nu este însă cu putință în orice situație: nu e deloc evident că un poet va câștiga ca poet, în cazul când va stăpâni la modul explicit „tehnica" poetică. Și în general, există destule situații când cunoașterea „fără concept" pare să rămână singura posibilă, ceea ce deschide interogația asupra următoarelor două presupoziții socratice la care m-am referit.

Într-adevăr, am văzut că Menon, în loc să definească esența virtuții, așa cum îi cere Socrate, produce o listă de virtuți particulare. Socrate obiectează ironic, spunând:

„Ce noroc am, Menon, deoarece, căutând eu o singură virtute, am descoperit la tine un stup de virtuți! Însă, chiar potrivit cu această imagine a stupului, dacă aș întreba care este esența albinei și mi-ai răspunde că albinele sunt multe și variate, ce mi-ai mai răspunde dacă te-aș întreba din nou: oare susții că albinele sunt numeroase, felurite și diferite una de cealaltă prin însăși esența lor de a fi albine?" (72 a-b)

Menon cade repede de acord asupra existenței unei esențe unice a albinei și, similar, va accepta același lucru și în ceea ce privește virtuțile. Extrapolare ce — mă grăbesc să spun — nu este deloc sigură și fără probleme: albinele reprezintă într-adevăr o specie biologică bine definită, caracterizabilă printr-o esență unică (un genom), în timp ce virtuțile — mai curând nu.

Pe de altă parte, Menon ar fi putut — și știm că așa procedau sofiștii, maeștrii săi — exemplifica fiecare virtute printr-un personaj celebru, istoric sau mitologic. El ar fi putut recita genealogii ori mitologii, în loc să dea definiții. Și pe drept, căci, după el, virtutea nu e una

singură, ci o pluralitate, și, în fiecare caz, ea nu e atât *ceva*, cât *cineva*. Virtutea nu trebuie tratată ca o substanță, o esență, ci asemeni numelui propriu al fiecărui participant la un cor de persoane bine individualizate; ea nu este o abstracție încadrabilă într-o definiție, ci o galerie de portrete variate și vii cu valoare exemplară.

Or, *oamenii, ca persoane dotate cu suflete individuale, nu alcătuiesc un stup de albine*. Dar tocmai ceea ce-i deosebește radical pe oameni de albine, și nu ceea ce, biologic vorbind, îi aseamănă, este decisiv în discuția despre virtute, iar deosebirea constă în aptitudinea oamenilor *de a fi persoane*, adică tocmai de a refuza unisonul regulii generale. Aceasta înseamnă că și virtuțile lor vor fi personalizate și nu se vor supune prea ușor unei reguli generale, atribuită specific. Așadar, pentru a înțelege ce este și cum este virtutea bărbatului, a femeii, a copilului, a bătrânului etc. — în general, aceea a unei persoane omenești — *exact imaginea stupului de albine, cu uniformitatea sa reglementată biologic este de evitat*. Ceea ce nu face Socrate (iar Menon consimte), impunând astfel o direcție și o comparație false și păgubitoare discuției.

Și totuși, nu au virtuțile ori persoanele *ceva comun*? Totul depinde de sensul pe care îl atribuim expresiei „ceva comun". Dacă prin „ceva comun" înțelegem unicitatea unui predicat, adică a unei esențe, mă tem că trebuie să ne îndoim. Dar dacă prin „ceva comun" înțelegem o anumită continuitate, în sensul înrudirii „jocurilor" despre care vorbește L. Wittgenstein în *Cercetări filozofice*, atunci putem accepta exprimarea.[5]

[5] L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice* (Philosophische Untersuchungen), traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, București, Humanitas, 2003, §65-66-67, pp. 131–133.

Virtuțile sunt precum membrii unei familii numeroase: cu cât aceștia sunt mai apropiați genetic între ei, cu atât spunem că seamănă mai mult; dar chiar și rudele foarte îndepărtate și deci neasemănătoare pot rămâne în aceeași familie și pot avea un nume comun. Relația de asemănare nu este în acest caz *tranzitivă* ca în geometrie: astfel, dacă în „familie", A seamănă cu B, și B seamănă cu C, nu înseamnă că A seamănă cu C, sau cel puțin că asemănarea dintre A și C este la fel de clară ca cea dintre A și B. (Dimpotrivă, în geometrie, dacă o figură A este asemenea cu figura B și aceasta din urmă este asemenea cu figura C, atunci A este asemenea cu C.) Dacă lanțul asemănărilor este mai lung, asemănarea „de familie" dintre primul și ultimul element se șterge complet, deși fiecare element seamănă mult cu cele cu care se află în contact. *Asemănarea este, aici, locală și recurentă, iar nu globală și specifică, ca în geometrie.*

Așadar, numele comun pe care îl dăm pluralității nu se referă la o esență comună, așa cum susțin Platon și esențialiștii, dar nici nu este un *flatus vocis*, așa cum vor nominaliștii din toate timpurile. Numele comun nu-i o convenție vidă de sens, chiar dacă nu acoperă nici o esență unică: el exprimă unicitatea „lanțului", ori a „familiei", adică pe aceea a unei continuități între mai multe elemente care seamănă local, dar nu și global.

Astfel, virtutea militarului are analogii, seamănă cu virtutea cetățeanului liber, întrucât, în Antichitate amândoi erau bărbați și cetățeni. Virtutea cetățeanului seamănă însă, la rândul ei, cu virtutea metecului întrucât amândoi sunt civili. Virtutea metecului seamănă însă și cu virtutea femeii întrucât ambii au o condiție inferioară și nu au capacitate politică. Virtutea acesteia seamănă și cu cea a sclavului, deoarece ambii sunt dependenți de stăpânul familiei etc. Ceea ce nu înseamnă, firește,

că virtutea militarului ar semăna cu virtutea sclavului (neasemănare ce blochează orice definiție esențialistă) și totuși a le numi pe toate „virtuți" nu este deloc, în lumina lanțului unic de continuități și asemănări amintit, absurd.

S-ar putea obiecta că, în acest fel, sub unul și același nume se vor strânge calități, caracteristici, persoane etc. complet diferite, chiar opuse. Posibilitatea este perfect reală, dar ea nu constituie o obiecție. Diferența și chiar contradicția sunt anormale în ordinea unei definiții substanțialiste, dar numele comun poate fi acceptat în cazul unei aranjări în continuitate. Desigur, numele are, până la urmă, un caracter convențional și oricine este liber să refuze să-l mai aplice unor subiecți total opuși, tot așa cum, deși în teorie, oricine se înrudește cu mii de oameni, există reguli convenționale de atribuire a numelui de familie și de definire legală a înrudirii. Are loc, atunci, ceea ce am putea numi *redefinirea sau refundamentarea* conceptului, operație mentală extrem de frecventă și adesea indispensabilă, prin care „lanțul" asemănărilor locale este întrerupt, tăiat la un moment dat. Cel care procedează astfel are toată libertatea să o facă, dar el nu ar trebui să ignore rațiunea inițială a numelui comun, nici *caracterul convențional al refundamentării* pe care o propune și care ar putea fi înlocuită, oricând, cu o alta. Oricum, această libertate a refundamentării nu anulează însă lanțul asemănărilor „de familie" de până atunci, singurul factor care asociază elementele.

Ar fi, de pildă, pură pierdere de timp să încercăm a afla ceva *substanțial* comun între *frumosul*, așa cum era conceput de antici, și *frumosul* conceput de arta contemporană, ori între socialismul democratic occidental actual și maoism sau leninism. Social-democrația

contemporană este infinit mai apropiată de doctrina liberală decât de leninism, iar din punctul de vedere al unei definiții substanțialiste ar fi inutil de căutat substanța comună dintre ceea ce afirmau și făceau Lenin, Troțki, ori chiar Marx, pe de-o parte, și opiniile unui Willi Brandt, Olof Palme etc. Există totuși o legătură între ei toți, care justifică numele comun de „socialiști"; ea constă în lanțul de continuități și de recurențe ce-i atașează genetic.

Sau, ce legătură, care să justifice numele comun, există între un evreu european asimilat și laic, un evreu *sephard* din Maroc, un *kibutznik* sionist din Israel, un ultra-ortodox din cartierul Mea Shearim din vechiul Ierusalim, un evreu etiopian *falasha* etc.? Nici una, dacă căutăm o „substanță" unică și comună tuturor acestora. Nici măcar religia mozaică nu poate stabili un predicat specific, căci există și evrei care se consideră nereligioși sau chiar atei. Și totuși, toți aceștia persistă să-și spună evrei, sunt considerați adesea de concetățenii lor astfel și sunt chiar uneori persecutați ca atare de antisemiți. Ceea ce îi face pe fiecare evrei este, în fapt, atașamentul lor cultural predilect față de alți evrei cu care au avut de-a face direct; aceștia, la rândul lor au fost evrei, fiindcă și ei au fost atașați cultural, religios etc. în mod predilect de oameni ce se considerau evrei, care au trăit puțin înaintea lor și așa mai departe, până la regele David sau chiar la Avraam, eventual. Ceea ce nu înseamnă câtuși de puțin că ar exista vreo esență iudaică stabilă și eternă, vreo „iudaitate" de descoperit, așa cum nu există nici o esență germană, rusă ori românească. Nu există, în cazul unor asemenea noțiuni, decât *continuități, vecinătăți, înrudiri* între entități care se aseamănă numai local, verigi aflate, unele, în contact, altele — extrem de depărtate și totuși formând un unic lanț de continuități.

Se poate înțelege de aici, spre exemplu, în ce constă eroarea epistemologică a naționalismului. Acesta încearcă să definească, în mod esențialist, o substanță națională comună, valabilă pentru un grup uman și distinctă de cea a altor grupuri. Cetățeanul care, sub un aspect sau altul, nu este sau nu se comportă în conformitate cu definiția, va fi expulzat în afara națiunii și persecutat.

Trebuie să observăm, pe de altă parte, că discursul naționalist va avea o predilecție specială să vorbească despre „spirit național", „ethos național", „suflet național" etc. El va crede că regăsește în folclor, în limbă, în creațiile culturale culte etc. aceste trăsături ce particularizează o anumită unică substanță etnică (*Volksgeist*). Naționalistul uită sau nu vrea să știe că spiritul, ethosul ori sufletul național nu sunt nimic altceva decât metafore, formule de luat numai în sensul lor figurat, și care nu au un corespondent real. Nu există, de exemplu, „spirit românesc" ori „sentiment românesc" decât ca metaforă, ca „joc de limbaj", cum spune Wittgenstein.

De aceea, când Heidegger a scris: „limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost" (*Scrisoarea despre umanism*)[6], cred că el a greșit de două ori: o dată fiindcă încurajează devoțiunea pioasă față de limbă, ca față de o divinitate atotstăpânitoare. În al doilea rând, fiindcă el îi încurajează pe filozofi, pe gânditori să trateze limba mai curând în chip poetic. În particular, uitarea caracterului figurat, metaforic al sensului unor nume colective ajunge să fie, astfel, legitimată.

---

[6] Martin Heidegger, „Scrisoare despre umanism" în vol. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, 1988, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger.

Așadar, albinele, ori balenele, ori automobilele admit o *asemănare specifică și tranzitivă*, în baza unui plan structural comun, a unui „genotip" biologic ori a unui model tehnic, care, din punct de vedere logic, se identifică cu un *predicat specific*. Elementele unei asemenea specii, definibile riguros, prin gen proxim și diferență specifică, sunt *indivizi*, iar descrierea platoniciană este, în cazul lor, relativ adecvată. Dimpotrivă, „socialiștii", „românii", „evreii", „lucrurile frumoase", „virtuțile" etc. alcătuiesc *clase*, dar nu specii, bazate doar pe o *asemănare locală, intranzitivă* și la care nu se poate identifica un predicat specific. Elementele unei asemenea clase nu sunt indivizi, ci *persoane* (sau măcar *seamănă* cu niște persoane mai curând decât cu niște indivizi), a căror unică legătură o reprezintă asemănarea definită mai sus.

Ar fi interesant, acum, de observat că principiul „lanțurilor analogice intranzitive" se poate aplica nu numai sincronic, la definirea unor concepte sociale, dar și diacronic, la lămurirea unor noțiuni de tipul „Istoria", „Progresul". Pentru hegeliano-marxiști și alții *eiusdem farinae* asemenea cuvinte au același înțeles „tare" și chiar sacru pe care Ideile sau Formele îl au pentru platonicieni: ele oferă temeiul și esența realității. Gânditorii de tip nominalist, dimpotrivă, contestă *realitatea* acoperită de astfel de cuvinte și vorbesc, precum K.R. Popper, despre *mizeria istoricismului*, adică a concepției pe care se reazămă credința în „Istorie".

Cred că nominaliștii au dreptate în sensul că nu există legi în istorie, în felul în care ele există în fizică sau în chimie. Nu există aici predeterminare, dezvoltare ori evoluție *necesară, ineluctabilă*, ceea ce ar reduce actorul uman la o „albină", adică la un pur obiect al istoriei. Dar nici nu cred că se poate susține că istoria se desfășoară la întâmplare, că e irațională și complet imprevizibilă. Pur

și simplu, așa cum în cazul conceptelor sincronice, există un *lanț de analogii recurente* care asociază localul în general, tot astfel, în cazul conceptelor istorice, diacronice există un *lanț de probabilități recurente:* schimbarea unei situații sociale, politice, instituționale etc. de la starea A la starea B nu este nici necesară, nici arbitrară, ci *probabilă, previzibilă.* Mai departe, schimbarea de la starea B la starea C este și ea probabilă și previzibilă, dar în raport cu starea A probabilitatea este considerabil inferioară. Și așa mai departe.

Așadar, într-un interval de timp *local,* nu prea lung, se poate percepe o evoluție ce pare a avea un sens; dar, de îndată ce intervalul de timp devine ceva mai lung acest sens se relativizează și pare impus doar de arbitrariul unei *refundamentări retrospective.* Nu există, prin urmare, o rațiune istorică generală, un sens global al Istoriei, ceea ce însă nu înseamnă că istoria se desfășoară mereu irațional și inexplicabil: numai că suma probabilităților și a raționalităților locale nu este integrabilă într-o raționalitate globală, tot așa cum suma asemănărilor locale nu este integrabilă într-un predicat global comun întregului concept. Și așa cum persoanele nu seamănă între ele în felul albinelor, tot așa ele se dispun în istoria societății omenești altfel decât o fac albinele sau furnicile în istoria naturală.

Ceea ce am numit aici „calea lui Menon" (ori mai bine, metoda lui Wittgenstein) — rămasă la acest stadiu — se izbește însă, după părerea mea, de o obiecție importantă: ea pare a conduce direct la cel mai vădit *relativism moral, cultural și epistemologic.* (N-ar fi de mirare sub raport istoric: Menon era discipolul lui Gorgias, iar sofiștii erau în general relativiști. La rândul său, Wittgenstein cel din *Cercetări filozofice* e un nimicitor al esențialismului, dar și un legitimator al relativismului epistemologic.)

Într-adevăr, dacă în cadrul „lanțului sau al familiei de asemănări" putem opera anumite tăieturi sau „refundamentări" absolut oriunde ni se pare nouă potrivit, ce anume va determina ca o anume refundamentare să fie mai bună decât o alta? *Aparent, numai o convenție exterioară, o impoziție din afară.* Familiile biologice poartă un anumit nume de familie în baza legii statului sau a cutumei și astfel se instituie o rudenie legală; prescripția legii rămâne însă exterioară asemănărilor naturale și este, în fond, o impoziție convențională: familia este, de pildă, patrilineară în societățile noastre, dar ar putea fi la fel de bine și matrilineară, dacă legea exterioară ar prescrie-o. Or, dacă principiul în sine al lanțului continuu de asemănări intranzitive ne interzice să calificăm o anumită refundamentare a unui concept cultural ca fiind preferabilă alteia, rezultă de aici *fie echivalența de principiu a tuturor refundamentărilor* — adică relativism, *fie imperativul de a impune o lege exterioară*, pentru a determina o ierarhie, ceea ce reintroduce, fie și pe ușa din dos, esențialismul, aparent învins un moment mai înainte. Se mai poate atunci oare evita dilema alegerii dintre relativism și un esențialism subreptice?

Cred că evitarea dilemei este posibilă — cel puțin în unele cazuri extreme — în termenii metodei bazate pe „comparația intrinsecă" și pe „opțiunea a doua", așa cum metoda fost descrisă în cărțile mele, *Turnirul khazar* și *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș.*

Foarte pe scurt, să presupunem astfel că un Menon ceva mai radical și mai cinic — să-i spunem M. — ar voi să adauge la șirul virtuților enumerate mai sus — virtutea femeii, virtutea cetățeanului, virtutea militarului etc. — și „virtutea" torționarului poliției politice. El ar spune că, în baza faptului că torționarul este membru al unei poliții (fie și politice), el seamănă cu polițistul

obișnuit. Acesta, pentru că poartă armă, seamănă cu militarul, acesta, la rândul său, seamănă cu cetățeanul liber, deoarece și acesta servește sub arme. De unde rezultă că „virtuțile" fundamentale ale torționarului poliției politice și cu cele ale cetățeanului liber sunt membri ai unei aceeași familii de virtuți și că nimic nu ne poate opri să pretindem că un torționar care își face datoria este un om virtuos *în același sens* în care o afirmăm și despre un cetățean liber care își face datoria civică.

Trebuie observat că, în fond, vom avea de comparat două refundamentări: prima — a lui M. — care nu dorește să întrerupă lanțul asemănărilor dintre torționar și cetățean liber, și o a doua — a unui cetățean liber L. — care dorește să întrerupă acest lanț. Ceea ce încearcă în mod evident M. este să legitimeze tortura calificând-o drept „virtute", în timp ce L. dorește, dimpotrivă, s-o delegitimeze.

Să presupunem, acum, că M. și L. vor angaja un dialog încercând să argumenteze în contradictoriu în favoarea tezelor respective. Aceste teze sunt numite de noi „opțiunea primă" și credem că, în mod direct și explicit, ele nu pot fi validate altfel decât în baza unui raționament esențialist, care introduce din afară anumite principii și norme de clasificare, cam în felul în care statul legiferează înrudirea legală.

Și totuși, simplul fapt că cei doi discută rațional, dezbat, dialoghează, se confruntă cu argumente creează un avantaj vădit pentru L. Într-adevăr, argumentarea, dialogul aparțin virtuții cetățeanului liber (care trebuie să delibereze și să argumenteze în adunări), dar nu și „virtuții" torționarului. Acesta, în exercitarea „virtuților" sale, niciodată nu dialoghează, ci torturează, exercită presiuni fizice și psihice. A te afla într-o situație de libertate pentru a argumenta valoarea unei teze înseamnă a prefera,

fie și implicit, fie și la „opțiunea a doua", virtutea cetățeanului liber și nu pe aceea a torționarului. Or, dacă la „opțiunea întâi" M. și L. adoptă refundamentări diferite ale conceptului de virtute, „la opțiunea a doua", manifestată în însuși faptul dialogului dintre cei doi, M. va adopta implicit refundamentarea lui L., de vreme ce el nu va putea accepta că rezultatul dezbaterii respective poate fi adoptat prin tortură, sau prin orice fel de presiuni, care i-ar îngrădi libertatea consimțământului rațional. În acest fel, viziunea lui L. va obține o anumită precedență, care nu decurge dintr-o presupoziție esențialistă, fiind astfel mai stabilă și mai greu de răsturnat, chiar dacă mai „slabă".

Am putea formula lucrurile și în felul următor: atât M. cât și L. construiesc câte o „cetate" ideală, un model de societate, considerat optim. În cetatea lui L. torționarul și poliția politică nu au ce căuta, fiindcă ei nu au „virtuți"; dimpotrivă, ei sunt acceptați și chiar „virtuoși" în cetatea proiectată de M. Or, dacă M. susține că cetatea sa este mai bună decât o alta, el trebuie să argumenteze rațional această teză; or, argumentarea rațională presupune libertate; însă cetatea sa, care admite tortura și poliția politică, va distruge libertatea, adică *va distruge până la urmă chiar posibilitatea propriei întemeieri raționale*. Așadar, chiar M. *sub raportul de agent al unei argumentări raționale* (ceea ce el nu poate evita) va fi alungat din propria cetate, deși a considerat-o pe aceasta mai bună decât o alta. Se ajunge astfel la ceea ce am numit „atopie": proiectantul se elimină din propriul proiect meliorist, faptă ce introduce un delict etic: un astfel de proiectant nu se cuvine a fi urmat, căci el nu este demn de încrederea noastră.[7]

---

[7] Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, București, Humanitas, 2004.

De aici concluzia: *dintre toate refundamentările, cele mai slabe sunt acelea care pun în discuție legitimitatea discursului și a poziției propriului lor autor.* De aceea, ele pot și trebuie să fie cu îndreptățire respinse sub raport etic, chiar dacă existența lanțului de continuități „de familie", luat în sine, nu poate fi contestată.

Nu vom continua totuși această analiză, ci, reținând că nu orice refundamentare este identică în forța ei cu oricare alta, vom reveni la dialogul platonician. Ne vom întreba atunci: este oare poziția lui Socrate situată de partea „albinelor" și împotriva persoanelor? Persistă un mare echivoc în acest dialog, în această chestiune esențială, echivoc care, după părerea mea, lasă o umbră durabilă până astăzi. Deocamdată, din cele ce s-au spus până acum, s-ar părea că omul, cu virtuțile, cu plăcerile, cu faptele lui, este văzut de Platon ca mai aproape de statutul de individ specific, determinat de predicate esențiale și universale ce urmează a fi determinate.

Și totuși, în momentul când cea de-a patra presupoziție a perspectivei socratico-platoniciene — aceea privind posibilitatea cunoașterii esențelor — va fi evidențiată, s-ar părea că persoana va intra, fie și tacit, în scenă.

Într-adevăr, la un moment dat, Menon, care fusese totuși inițiat întru câtva la școala lui Gorgias, formulează o aporie ce pare că obligă cunoașterea ori să nu existe, ori să fie inutilă. Fiindcă, susține el, dacă vrei să afli ceva ce nu știi dinainte, cum ai putea fi sigur că ai găsit exact ceea ce căutai? Iar dacă totuși există această siguranță înseamnă că, încă înainte de a căuta, cunoșteai acel ceva, ceea ce califică demersul drept inutil. S-ar părea că trebuie ales numai între imposibilitatea și inutilitatea cunoașterii!

La aceasta Socrate răspunde formulând identitatea faimoasă dintre cunoaștere și rememorare (*anamnesis*).

El invocă, mai întâi, autoritatea unor poeți și înțelepți din vechime, precum Pindar, care susțineau deopotrivă imortalitatea și preștiința sufletului de dinainte de coborârea sa într-un trup. Întruparea aduce uitarea, care nu ar fi totuși completă. Omul este capabil de cunoaștere, deoarece, sufletul său percepând prin simțuri, în mod confuz, copiile Ideilor eterne — adică lucrurile sensibile —, el își reamintește treptat de Ideile eterne pe care le-a cunoscut clar în existența sa prenatală.

Pentru că Menon nu este prea mulțumit numai cu apelul la tradiție în justificarea tezei rememorării, Socrate întreprinde și o demonstrație practică, rămasă celebră. Alegând un paj al lui Menon, un băiat crescut în casa acestuia și lipsit de orice instrucție geometrică, el reușește, ca, prin întrebări bine puse, să-l facă pe băiat să redescopere pe cont propriu soluția problemei „duplicării pătratului" (construcția unui pătrat având aria dublă ariei unui alt pătrat dat). Reușita copilului (al cărui nume nu-l aflăm niciodată) a fost posibilă — crede Socrate — deoarece, în stadiul prenatal, orice suflet are parte de o cunoaștere absolută, pe care, odată cu întruparea, o pierde în parte și nu complet, astfel încât, treptat și prin tehnica dialogului, ea poate fi recâștigată.

Din punctul nostru de vedere, important nu este ce reușește cu adevărat Socrate să demonstreze prin experimentul maieutico-dialectic cu pajul lui Menon. Altceva ne preocupă: pentru a justifica singura cunoaștere pe care o crede reală și autentică — cunoașterea conceptuală — Socrate (Platon) instituie teoria Formelor, care este solidară cu, și inseparabilă de, teoria indestructibilității și a imortalității sufletului.

Experimentul demonstrativ propus aduce însă în prim-plan ceva neașteptat: nu, așadar, o Formă, o generalitate, o esență universală oferă argumentul decisiv,

ci un *suflet individual*, o persoană umană în toată concretețea vieții (pajul lui Menon), care, în pofida ignoranței și a condiției sale servile, rămâne totuși o persoană umană în sens plenar. Căci sufletul, deși deține indestructibilitatea proprie Formelor, nu este, el însuși o Formă; într-adevăr, el nu poate fi copiat, reprodus, multiplicat în exemplare nenumărate și inferioare, așa cum este necesar să se întâmple cu Forma platoniciană. Sufletul rămâne o individualitate absolută, destinat, desigur, a-și schimba învelișul corporal, dar nu și identitatea, el rămâne o individualitate care nu se poate distribui în existențele sublunare, creându-și imitații, precum se presupune că face Forma. Prin posesia sufletului personal, divin și nemuritor, pajul, ori un sclav, sau oricine altcineva este aidoma unui nobil, sau unui învățat, sau Marelui Rege, dar nu fiindcă oamenii ar fi subsumabili unei specii determinate, substanțiale, așa cum sunt albinele sau celelalte viețuitoare, ci fiindcă oricare dintre ei are un suflet individual, nemuritor, indestructibil, potențial omniscient. Sau, altfel spus: fiindcă oricare dintre ei este o *persoană*.

Prin urmare, încercând să obțină legitimarea esențialismului, Platon cade, surprinzător, peste prezența de neocolit a persoanei. De aceea, putem spune că prezența persoanei descrie limita esențialismului. În același timp însă, persoana primește și ea limita ei: ea nu se poate justifica și expune pe sine, fără apelul la Forme, sau la concepte, sau, într-un limbaj kantian, fără a-și postula categoriile apriorice transcendentale.

Între „calea lui Menon (sau a lui Gorgias)" — moderate prin recursul la „opțiunea a doua" — și „calea lui Socrate", aparent în competiție absolută și ireconciliabile, există, așadar, o încrucișare, un punct privilegiat comun, privegheat — am zice noi — de o divinitate cu

față dublă, precum era străvechiul *Ianus bifrons* al latinilor. Acest punct privilegiat apare odată cu dialogul-experiment dintre Socrate și micul și ignorantul paj al lui Menon — altfel spus, odată cu emergența persoanei vii!

*

A aflat totuși Menon, vreodată, ce este virtutea? Judecând după destinul său — nu. Dar aceasta, pesemne, nu fiindcă nu s-a priceput să-i dea lui Socrate răspunsurile cuvenite și așteptate de acesta, ci fiindcă nu a dat atenție chiar experimentului socratic, făcut sub ochii săi. *Pentru el pajul fără nume a rămas un sclav, o unealtă cu chip de om, un nimenea.* Menon nu a recunoscut în copilul din casa sa prezența *persoanei*, iar apoi, în mod consecvent, nu a vrut sau nu a căutat s-o facă nici în cazul altora cu care a avut de-a face.

De la Socrate, Menon putea, cel puțin, să învețe să vadă concepte și, de aici — legi, necesități, rațiuni, Forme, zei. N-a izbutit și, poate, nu e prea din cale-afară de grav. Altceva e grav: *n-a știut să învețe de la pajul său să vadă oameni!*

IV. „Philanthropia" lui Euthyphron

Într-o zi, în fața reședinței „arhontelui-rege", adică a magistratului înaintea căruia, la Atena, se instruiau procesele criminale, se întâlnesc doi cunoscuți, fiecare cu procesul său: *primul este acuzat, al doilea acuză*: Socrate și Euthyphron. Așa începe dialogul *Euthyphron*. Este vorba despre unul dintre dialogurile de tinerețe ale lui Platon, numite „socratice", deoarece — după cum cred mulți interpreți — ele ar putea reda, oarecum veridic, discuțiile reale, purtate de Socrate. Din punctul nostru de vedere este însă lipsit de însemnătate dacă întâlnirea dintre cei doi a avut loc cu adevărat și dacă vorbele schimbate au fost cele relatate de Platon. Ceea ce contează este punerea în scenă, fondată deopotrivă pe simetrii și pe opoziții.

Așadar, iată prima simetrie — sunt două procese: *Socrate este acuzat de a corupe tineretul cetății; Euthyphron își acuză tatăl de omucidere.*

Urmează întâia opoziție: Socrate, care se pregătește să intre la arhontele-rege, are de înfruntat un proces public, *graphe*, după terminologia dreptului atenian; celălalt tocmai pleca, după ce a depus plângerea într-o *dike*, adică un proces privat.

Distincția tehnică dintre *graphe* și *dike* este semnificativă pentru înțelegerea mai în profunzime a acestui dialog. Trebuie astfel știut că la Atena nu exista minister public sau parchet. Statul nu se sesiza singur și nu

instrumenta singur procesul, chiar atunci când era vorba despre o crimă sau un delict grav și nu avea nici o modalitate instituțională pentru a o face. Cel care se sesiza era întotdeauna cetățeanul, insul privat. Dar el putea acționa în două moduri: el se putea socoti lezat ca persoană privată, în calitatea sa de simplu individ, și atunci el depunea ceea ce se numea o *dike*. Sau, în alte situații, el se putea considera atins în interesele și drepturile sale cetățenești generale și atunci depunea, în numele întregii comunități (*demos*), o *graphe*.

În cazul depunerii unei *dike* exista, sau se presupunea că există, o legătură naturală, directă, organică între cel care suferise o vătămare și cel care depunea plângerea: fie cei doi coincideau, fie, dacă un om fusese ucis, o rudă a sa apropiată se simțea obligată de cutumă să deschidă acțiunea, în numele celui ucis.

Erai jefuit, dădeai în judecată pe făptașul presupus. Erai omorât, fiul tău o făcea. În vremurile vechi, el l-ar fi ucis, cu mâna lui, pe asasin. Acum, el cerea cetății, comunității să preia ea răzbunarea, el mulțumindu-se doar să-l *indice*, să-l „arate cu degetul" pe răufăcător. A depune o *dike* era, deci prin definiție, o obligație deopotrivă morală, juridică, dar și religioasă a rudelor; dar și invers, cel care acționa astfel, sugera, prin gestul său, că se socotea legat prin legături profunde și naturale de cel care nu mai putuse să obțină singur satisfacție (*diken lambanesthai*). Prin *dike* se exprima, așadar, *solidaritatea profundă, organică a familiei*, a clanului, bazat pe înrudirea naturală, grupat în jurul aceluiași altar domestic, clan ai cărui membri se știau reciproc recunoscuți și protejați, tocmai fiindcă erau deopotrivă îndrituiți, în caz de nevoie, la a cere răzbunare, *dike*, pentru o rudă, sau la a fi răzbunați prin intervenția unei rude.

Dike reprezenta, în fond, gestul *ostensiv*, indicarea directă, „arătarea cu degetul" și cu vorba (o acțiune ora-

lă, inițial) a vinovatului (etimologic, ar putea exista o legătură între *dike* și verbul *deiknumi* (a indica), bazată pe radicalul indo-european *deik* dik**, ce a dat în latină pe *dicere* (a vorbi)). *Graphe* era, dimpotrivă, așa cum îi spune și numele — o „scriere" — formularea în scris a unui denunț.

Dar nu numai scrisul introducea în acest caz un element artificial, cultural, convențional în spațiul dreptului: în cazul lui *dike*, nu cetatea, ci o persoană era lezată; cetatea intervenea doar ca arbitru, pentru a restabili pacea socială și a împiedica răzbunările reciproce și interminabile între familii. Dimpotrivă, în cazul lui *graphe*, cetatea era socotită ofensată în ansamblul ei, *de parcă ar fi fost* o persoană — rudă apropiată cu oricare cetățean — și fiecare dintre aceștia putea „scrie" acuzația, prevalându-se de o înrudire convențională, socială. Fiindcă delictul menționat în *graphe* îl privea pe cetățean în calitatea sa de cetățean, nu contau legăturile naturale de familie, iar plângerea se făcea, abstract, în numele întregii cetăți, presupusă a fi fost lezată, și nu doar în acela al unei mici comunități consangvine. Meletos, acuzatorul lui Socrate, era, cum se observă în dialog, un om oarecare, puțin cunoscut lui Socrate însuși și complet necunoscut lui Euthyphron. Prin *graphe* se exprima, astfel, o *solidaritate*, dar nu cea naturală a familiei, ci cea culturală, politică, a cetății.

Iată, așadar, cele două solidarități pe care le cunoșteau și cultivau grecii epocii clasice — cea naturală a familiei și cea politică a cetății. Dar ce se întâmpla la ei cu simpla solidaritate umană, aceea care nu se bizuie nici pe comunitatea de sânge, dar nici pe asocierea politică, ci numai pe universalitatea postulată a unei naturi comune, ori pe egalitatea unor drepturi elementare, conaturale omului ca om, și nu doar omului ca mem-

bru al aceluiași trib sau al aceleiași cetăți? Pe aceasta, majoritatea grecilor o ignorau sau o neglijau. Va fi ea cumva descoperită în acest dialog, în vreun spațiu juridic lăsat liber după ce *dike* și *graphe* și-au ocupat pozițiile reglementate de cutumă, de lege ori chiar de filozofie?

Nici Euthyphron, nici, cu atât mai mult, Socrate nu sunt oameni „obișnuiți", niște banali cetățeni atenieni. Dimpotrivă, am spune, fără greșeală, că ambii sunt niște „originali". Iată cea de-a doua simetrie a dialogului. Urmată însă de cea de-a doua opoziție: Platon se străduiește să ne convingă că cele două originalități au „semne" diferite: cea a lui Socrate este „cu plus", Socrate fiind un original autentic, profund, esențial, în timp ce originalitatea lui Euthyphron este negativă, situată în superficial, în aparent și în conjunctural.

Bună sau rea, originalitatea aduce purtătorilor ei unele inconveniente, mai precis, îi pune în confruntare cu mulțimea conformistă (*hoi polloi*) — observă Euthyphron — căreia nu-i sunt pe plac ființele prea deosebite pe care le ia în derâdere. Socrate notează însă imediat că între el și Euthyphron există o diferență esențială în ceea ce privește tratamentul pe care mulțimea îl rezervă fiecăruia: pentru Euthyphron, deriziunea nu are consecințe practice, în timp ce pentru sine, pentru Socrate, ea s-a transformat într-un proces serios, grav, amenințător. Cu alte cuvinte: Euthyphron pretinde pe nedrept o anumită solidaritate între cei doi originali, luați în râs de mulțimea ignorantă și conformistă; în fapt, pretenția este nelegitimă — sugerează discret dar ferm Socrate — fiindcă originalitățile respective sunt diferite, incomensurabile, ceea ce mulțimea, oricât de ignorantă ar fi, intuiește bine, rezervându-le tratamente diferite.

De aceea, râsul îi întâmpină pe ambii, dar urmările sunt neasemenea. Într-adevăr, unul este apoi lăsat în

pace, celălalt are de făcut față unei *graphe*. Unul se poate duce liniștit acasă, păstrând doar frustrările neînțelesului, celălalt își riscă viața. Unul este tratat ca un clovn involuntar. Celălalt — ca un inamic public. În cel mai rău caz, Euthyphron, care a angajat în chip nesăbuit o *dike* împotriva propriului tată, va suporta oprobriul familiei și al cunoscuților. Socrate însă, dat în judecată în numele întregii cetăți printr-o *graphe*, va sfârși bând cucuta. Solidaritatea dintre ei este imposibilă. Sau cel puțin așa crede Platon în acest dialog, care, cum vedem, vorbește, direct sau indirect, despre solidarități oferite, respinse sau sperate.

Originalitatea lui Socrate constă, în fond, într-*un surplus de luciditate* în raport cu ceilalți, cu *hoi polloi*. El știe că nu știe nimic, în timp ce restul oamenilor, în general, sunt ignoranți care se ignoră. Dar de ce ajunge el să fie urât? Paradoxal, fiindcă este — cum o spune el însuși — un *philanthropos*, un „iubitor de oameni". Nu se mulțumește cu propria-i luciditate, ci dorește să o transmită și celorlalți. Dar pentru aceasta, el trebuie să le demonstreze oamenilor ignoranța lor care se ignoră pe sine. De aceea, Socrate pune întrebări, descoase, supune ideile, prejudecățile și cunoștințele concetățenilor unui examen rațional, lucidității. Oamenilor nu le place însă să li se spună că sunt ignoranți, iar cetățenilor cu atât mai puțin le este agreabil să li se pună la îndoială discernământul politic. Cel care face așa ceva va deveni nu doar un original, dar și un personaj supărător, enervant, și, în final, un „antipatriot", un dușman al statului și al instituțiilor sale.

Altfel par să stea lucrurile în ceea ce îl privește pe Euthyphron: acesta este un prezicător, un pretins expert în materie de religie și de zei, care le vorbește atenienilor la reuniuni publice (*en te enklesia*), anunțându-le vi-

itorul. Și deși, chipurile, el nu ar da greș, atenienii obișnuiesc să-l întâmpine cu ironii. Se poate bănui ușor ce vrea Platon să ne spună și, în urma sa, o întreagă, îndelungată tradiție de interpretare: Euthyphron este un superstițios, un fantast, posedat — cum aflăm și din dialogul *Cratylos* — de un fel de inspirație bizară, de un duh impur, care îl face să recite pe nerăsuflate vrute și nevrute. Atenienii, deși inferiori lui Socrate în luciditate, rămân, altminteri, oameni inteligenți, raționali, cu bun-simț, mai lucizi decât Euthyphron. De aceea, ei îl iau în râs, dar îl lasă nevătămat. Socrate este superior mulțimii, Euthyphron — inferior. *Originalitatea acestuia din urmă se instituie într-un deficit*, într-un minus de bun-simț, de inteligență practică, de luciditate.

Iată însă și a treia simetrie din Euthyphron: ea se referă la caracterul religios al ambelor procese. Într-un fel sau într-altul, ambele sunt asociate problematicii sacrului (*to hosion*) și a divinității (*to theion*). Mai mult, ambele se referă la presupuse sfidări aduse religiei și valorilor sacralității. Numai că, din nou, intervine contrastul, opoziția: Euthyphron este, în virtutea competențelor sale de prezicător și de mitograf, un „specialist" în religie și el angajează procesul său tocmai deoarece consideră violate anumite principii religioase. Dimpotrivă, Socrate se consideră pe sine un ignorant în materie, însă lumea și, în principiu, cei care s-au asociat sau se vor asocia denunțului penal (*graphe*) cred că el sfidează religia cea de obște.

Socrate este acuzat — cum aflăm și din acest dialog, dar și din *Apologia*, ori din alte surse, precum de la Xenophon — de „coruperea tineretului" (*hoi neoi*), prin faptul că „nu cinstește zeii cetății și introduce zeități (*ta daimonia*) noi". Aluzia directă este, desigur, la faimosul

„daimon" pe care Socrate îl invoca uneori. În sens mai larg însă, acuzația privește însuși exercițiul filozofiei, vinovat, după mulți cetățeni, printre care și Meletos, acuzatorul principal al lui Socrate, de a submina credințele strămoșești, ceea ce într-o cetate antică era aproape totuna cu a pune la îndoială reprezentările publice și instituțiile cetății. Fapta era cu atât mai periculoasă cu cât acest exercițiu este practicat de filozof în compania (poate de tip pederastic) a unor tineri abia ieșiți din adolescență, ale căror minți, încă neformate, pot fi cu ușurință corupte și seduse.

Socrate a rămas, paradigmatic, întruchiparea filozofiei, adică a discursului ce caută să întârzie și să cenzureze acțiunea imediată prin punerea la îndoială a temeiurilor sale. Demersul socratic vrea să-i determine pe oameni să-și supună unor interogații radicale reprezentările și principiile în virtutea cărora ei trăiesc și activează. Socrate „problematizează", îndeamnă la reflexie, la *întârzierea* în interogație și analiză personală, ori, retrospectiv, mustră acțiunea nemediată și nemeditată, directă. Deși are în vedere binele oamenilor (*philanthropia*), procedând astfel, Socrate devine multora antipatic sau chiar suspect.

Să observăm însă că, prin contrast, Euthyphron este, paradigmatic, întruchiparea *acțiunii directe,* neîntârziată de meditație analitică, nefilozofică în sens socratic, și întemeiată pe dezvoltarea unor principii asumate cu tărie, dar niciodată puse critic la îndoială. Chiar numele personajului o sugerează: „Euthy-phron" înseamnă, literal, „cel care gândește drept, direct, rectiliniu". Fără abateri. Între cele două personaje apare o nouă simetrie contrastivă: ambii sunt profund *consecvenți*, sunt oameni care nu acceptă compromisuri în raport cu deciziile lor și cu menirea pe care și-au ales-o. Socrate este însă con-

secvent în meditația critică, pe care nu o abandonează niciodată, Euthyphron — așa cum vom vedea îndată — este consecvent în făptuire, în asumarea practică, până la capăt, a principiilor în care crede. Primul nu va abandona niciodată, nici în fața morții, „ocolul" metodologic prin filozofie și critica radicală, celălalt nu va da înapoi niciodată dinaintea punerii în act a premiselor pe care nu le-a supus niciodată criticii. Primul nu va merge niciodată „rectiliniu". Celălalt nu va „ocoli" niciodată, rămânând fidel numelui său.

Dar nici unul, nici altul nu pot fi opriți din cursa lor. Primul va ignora blamul cetății, celălalt — pe cel al familiei. Și, am spune noi, va ignora la modul simbolic, probabil, și blamul retroactiv al lui Socrate, al lui Platon, al filozofiei și, bineînțeles, al cititorului, obișnuit să privească spusele celui ce a băut cucuta drept, obligatoriu, „verba veritatis".

Ca și personajul Philebos din dialogul omonim (vezi *infra*, cap.V), Euthyphron este, la Platon, deopotrivă un marginal și un *homo religiosus*. Ca și Philebos, dar mult mai dramatic, Euthyphron apare, în perspectiva lui Platon, drept un om de nimic, un ignorant cu pretenții la o știință pe care nu o posedă. În plus, el pare a merita tot ridicolul pentru tentativa sa de a se solidariza cu Socrate, pentru pretenția sa nebunească de a asocia cele două originalități. Faptul că acceptă imediat nevinovăția absolută a lui Socrate și chiar imposibilitatea ca acesta să fie un răufăcător, nu-l disculpă prea mult în ochii lui Platon, care îl lasă pe Socrate să refuze politicos, dar cu destulă fermitate subtilă, avansurile directe și sincere ale „celui ce gândește direct". Merită atunci Euthyphron o reabilitare?

Dar să vedem, mai întâi, care este conținutul procesului inițiat de Euthyphron.

Cum am spus la început, acesta și-a dat în judecată propriul tată pentru omucidere. Lucrul e șocant, desigur, astăzi, așa cum era și în Antichitate. Totuși, pe atunci, când, reamintim, nu exista procuror, ar fi existat o circumstanță ce ar fi putut explica gestul neobișnuit al lui Euthyphron. E o circumstanță pusă în evidență de Socrate care întreabă: „Face parte dintre rude cel ucis de tatăl tău? E clar că e așa. Căci nu te-ai arunca împotriva tatălui tău pentru omorârea unui străin (*huper allotriou phonou*)!" (4 b) Într-adevăr, un omor între membrii aceleiași familii ar fi explicat o acțiune echivalentă unui paricid legal. Era, așadar, Euthyphron un fel de Oreste, nevoit să-și răzbune unul dintre părinți ucis de celălalt, fie și apelând la autoritatea cetății? În acest caz el ar fi deșteptat compasiunea și, într-un fel, chiar admirația oamenilor. Dar nu, Euthyphron nu este un personaj tragic, cel puțin nu în sensul în care grecii înțelegeau tragedia. Așa cum el însuși ne-o spune direct și sincer, cum îi era și felul și numele, prin această *dike*, el se înfățișa oamenilor numai drept un nebun (*doko mainesthai*).

Ce se întâmplase? Familia lui Euthyphron poseda un lot de pământ în insula Naxos. Aflându-se acolo să-l lucreze, angajaseră oameni cu simbrie, zilieri. Dintre aceștia, unul, îmbătându-se, se luase la harță cu un sclav al familiei și îl omorâse. Tatăl lui Euthyphron îl legase pe făptaș fedeleș și îl aruncase într-o carceră subterană (*taphron tina*), trimițând în același timp la Atena un mesager pentru a afla ce este de făcut cu ucigașul. Numai că, între timp, neglijat cu totul, deoarece tatăl lui Euthyphron credea „că nu este nici o dramă dacă ar muri", omul într-adevăr murise din pricina lipsei de hrană, a frigului și a legăturilor. Iar acum, tatăl și toate rudele erau cu toții mânioși pe Euthyphron, care, invocând anumite considerente religioase, își acuza tatăl de omucidere,

deoarece ei socoteau că tatăl nu omorâse efectiv, și că, chiar dacă ar fi făcut-o, ar fi fost îndreptățit să omoare un ucigaș; în plus că, oricum ar fi fost, este o impietate să-ți acuzi tatăl de crimă. Putem să credem că poziția lor era împărtășită de marea majoritate a atenienilor. Și, ceea ce este mai serios, nici Socrate nu făcea excepție.

Să insistăm asupra câtorva detalii. Omul ucis, zilierul (*pelates*) era, desigur, un om fără familie, „fără căpătâi", fără vreo proprietate, care muncea contra unei simbrii (*etheteuen*). Deși om liber, condiția sa era extrem de umilă, cumva inferioară celei a sclavului domestic pe care îl omorâse (*oiketes*). Într-adevăr, acesta din urmă era integrat în familia stăpânului, iar moartea sa era răzbunată de stăpân, în timp ce primul *nu avea, în chip manifest, pe nimeni care să răzbune omorârea sa*, care, astfel, risca să rămână nepedepsită în conformitate cu cutuma ateniană. Iată de ce omul, un *thetes*, fusese cu atâta nepăsare lăsat să moară, sub pretextul că se aștepta o lămurire de la „interpretul dreptului religios" (*exegetes*). (Acesta era un funcționar însărcinat să explice anumite proceduri legate de chestiuni asociate religiei. Evident, autoritatea de expert în materie de religie a lui Euthyphron nu era recunoscută în propria sa familie. Dar n-a fost primul care să nu fie profet în țara sa!) De fapt, zilierul fusese lăsat să moară cu premeditare — sugerează Euthyphron — iar faptul trebuie pus în legătură tocmai cu inexistența unor rude ale sale care să poată intenta o acțiune.

Dacă, pe de altă parte, omorârea *thetes*-ului fusese, cel puțin în parte, premeditată, uciderea de către el a sclavului fusese desigur involuntară. Lucrătorul se îmbătase și, la mânie, după o sfadă, îl omorâse din greșeală pe sclav.

Poate fi sugerat și un fundal socio-politic al întâmplărilor de pe moșia familiei lui Euthyphron. Familia

primise, în calitatea sa de a fi formată din cetățeni atenieni, o *klerouchia* — un lot — în insula Naxos. Aceasta își pierduse nu demult independența și fusese inclusă în imperiul maritim atenian, fiind obligată la condiția umilitoare de a accepta coloniști atenieni (*klerouchoi*) pe teritoriul ei. Zilierul ucis era, pesemne, un om din partea locului, un localnic, care avea motive de iritare suplimentare atunci când lucra cu ziua pe moșia unor coloniști străini, ce se impuseseră prin forță.

Un om de cea mai umilă condiție, care omorâse din imprudență, la beție, fusese lăsat să moară cvasipremeditat de către cei care îi anexaseră și îi colonizau patria, după zile de chinuri, fără judecată, fără apărare, lipsit de protecție din partea vreunei rude ori a vreunei legi. N-ar fi cazul totuși să privim cu puțină îngăduință acțiunea lui Euthyphron?

Dar cum explică profetul motivul acțiunii sale? Când Socrate e gata să creadă că Euthyphron își acuză tatăl numai și numai din pricină că acesta ar fi omorât o altă rudă apropiată, Euthyphron proclamă solemn:

„Este ridicol, Socrate, să crezi că este vreo diferență dacă ucigașul este rudă sau e străin. Un singur lucru trebuie avut în vedere: dacă ucigașul a ucis îndreptățit sau nu, și dacă a făcut-o îndreptățit, trebuie lăsat în pace, iar dacă nu, el trebuie dat în judecată, chiar dacă el împarte altarul domestic și masa cu tine. Căci pângărirea este egală, în cazul când cineva, având de-a face cu un asemenea om în chip conștient, nu s-ar curăța pe sine, dar și pe omul respectiv nu l-ar curăța, chiar prin depunerea împotriva aceluia a unei acțiuni judiciare"(4b).

Sunt două lucruri capitale pe care le afirmă aici Euthyphron: mai întâi că logica solidarității familiare nu poate prevala împotriva dreptății. Dacă cineva a co-

mis o crimă fără justificare, dacă fapta sa nu este *en dike*, adică nu s-a comis prin *desemnarea* publică, legală, îndreptățită a celui ucis ca fiind vinovat, atunci omul respectiv trebuie, la rândul său, „desemnat" ca ucigaș într-un proces. Am văzut că Euthyphron avea destule motive să creadă că uciderea zilierului fusese într-adevăr o crimă și nu, să zicem, un act de legitimă apărare. Mai mult, Euthyphron știa bine că solidaritatea de familie și chiar solidaritatea națională a atenienilor împotriva băștinașilor din Naxos îngăduiau ca o atare crimă să rămână acoperită, trecută sub tăcere, „nedesemnată" prin actul ostensiv, fundamental al lui *dike*, al procesului. Atunci când răzbunai moartea unei rude, *demonstrai* în fond, arătai public, prin acest act ostensiv, o calitate comună pe care o împărtășeai cu cel ucis, făceai să i se recunoască public mortului, în mod postum, demnitatea de membru al unei familii. Atunci când la mijloc era un proces politic, o *graphe*, demonstrai solidaritatea unei cetăți, și făceai evident interesul comun al acesteia pentru o faptă sau un om.

Voind deci să răzbune moartea unui om oarecare, unui *thetes*, străin și neînsemnat și pledând împotriva propriului tată, Euthyphron dorește să „arate cu degetul", să demonstreze o *calitate comună* între el, cetățean atenian și membru al unei familii respectabile și acel străin — anume *simpla umanitate*. Căci a-l lăsa pe acest om să moară așa cum fusese lăsat să moară, legat, chinuit, închis într-o hrubă, lipsit de hrană și de îngrijire, revine la a-i nega, tacit, calitatea umană, care nu-i fusese refuzată nici măcar sclavului domestic. Într-adevăr, nimic nu distinge mai clar tratamentul rezervat umanității de cel rezervat regnului nonuman decât comportamentul față de omorârea unui individ. *Erai recunoscut ca om, numai dacă uciderea ta conta*.

Or, omorârea nu conta dacă ea nu ridica întrebarea privitoare la legitimitatea sa și dacă se sustrăgea posibilității de a fi răzbunată printr-un proces. Grav nu era, din acest punct de vedere, poate, faptul că omul murise, ci că murise „bestial", atât *fizic* — în chinuri și în întuneric — cât și *juridic*, fără proces, în ascuns, în întunericul nepăsării generale, fără ca moartea sa, arătată public, să fie revendicată în vreun fel. Grav nu era, în sine, că un om murise, ci că nu *un om* murise. Dincolo de orice justificări religioase, procesul lui Euthyphron era, de fapt, procesul angajat împotriva limitatelor solidarități tribale și civice în numele unei mai generoase solidarități, pur și simplu omenești.

Al doilea lucru esențial pe care ni-l dă a înțelege Euthyphron este că tatăl său a devenit impur, nu atât ca urmare a omorului în sine, cât a faptului că a refuzat ucisului calitatea de ființă omenească, prin acceptarea ca omul să moară în chip subuman. Dincolo de concepția arhaică asupra impurității rituale a ucigașului, apare aici o idee simplă: *cel care refuză semenului său dreptul la umanitate se pune pe sine însuși în afara umanității.* El devine „impur" pentru contactele sociale și ar trebui ocolit, situat într-o carantină riguroasă. El poate redeveni om în deplinul sens al cuvântului numai după ce a „dat socoteală" (*diken didonai*) supunându-se procesului, adică după ce a fost „indicat" public, prin *dike.* Iată de ce Euthyphron poate afirma că un asemenea ins trebuie *purificat*, fie și prin punerea sa sub acuzație. Paradoxal, fiul nu dorește să-și nimicească părintele, el nu este o specie de paricid, așa cum crede lumea, ci el caută să restituie tatălui său demnitatea omenească pe care acesta o pierduse atunci când o refuzase zilierului ucis pe *klerouchia* sa din Naxos.

Ce mai rămâne din om, din orice om, atunci când el e redus la limită? *Măcar o moarte omenească.* Și ce mai

rămâne din om, din orice om, atunci când el neagă semenului său acest ultim drept? Orice, *în afară de o viață omenească*. Iată, spus simplu, mesajul lui Euthyphron.

În fond, prin Euthyphron, suntem preveniți asupra unui fapt pe care Holocaustul și, în general, masacrele secolului XX ar fi trebuit să ni-l arate. Anume că, spre deosebire de ceea ce susține o înțelepciune trivială, *oamenii nu mor egali*. Căci nu sunt egali în moarte și înaintea ei războinicul care moare luptând și civilul trimis într-un lagăr de exterminare. Ultimului i se contestă în modul cel mai flagrant și mai sfidător dreptul la umanitate, nu atât prin faptul că este condamnat la moarte, ci prin aceea că este privat de un proces, de o sentință și de atențiile procedurale minime. Iată ce face grozăvia Holocaustului. Nu numai omorârea, în sine, ci caracterul non-uman al omorârii. Prin ea nu omul este ucis, ci non-omul este creat și apoi lichidat, deoarece se consideră că el nu este, prin rasa sa, un om în adevăratul sens al cuvântului.

Euthyphron nu este, așadar, un clovn nătâng și guraliv, pus pe exhibat o falsă orginalitate prin punerea sub acuzație fără temei a părintelui său. El nu e nici deficitarul în luciditate, ridicolul consecvent doar în iluzii pe care dialogul cu Socrate vrea a-l înfățișa. Iar dacă el a avut parte de oprobriul familiei, al lui Socrate și al tradiției filozofice, ar trebui să primească, în schimb, considerația noastră. Fiindcă ceea ce Euthyphron întrevede, acolo unde contemporanii săi sunt orbi, este *unitatea și egalitatea de esență a tuturor oamenilor, indiferent de condiția lor*. El forțează, așadar, limitele încă restrictive ale cetății democratice antice, sugerând existența unui orizont uman mult mai larg. El are curajul ca, prin procesul pe care l-a intentat, să se declare, implicit, *ruda unui străin*,

a unui nimenea și să pună în discuție nu numai comportamentul familiei sale, dar și solidaritățile tradiționale pe care atât familia, cât și cetatea le pretindeau. Sub aparența sa de nebun, Euthyphron aduce o critică atât de radicală cetății și societății sale, încât semnificația ei nu a fost, probabil, nici măcar remarcată. Euthyphron nu va avea parte, așadar, de o *graphe*, de un proces politic, precum Socrate. Deși, în felul său, l-ar fi meritat.

Ar fi meritat, oricum, atenția și susținerea morală a lui Socrate. Socrate, lucidul, ar fi trebuit să întrevadă luciditatea autentică a lui Euthyphron, chiar dacă ea nu era derivată din raționamente, ci era prezentă în forța practică a gestului său direct, nemediat de retrospecție filozofică; s-ar fi cuvenit ca Socrate, criticul radical al societății, să aprecieze critica radicală inițiată efectiv de celălalt; în fine, Socrate, care își „declara iubirea de oameni", *philanthropia*, ar fi trebuit să recunoască și în Euthyphron un „iubitor de oameni". Nu s-a întâmplat așa.

Firește, pentru acest eșec și Euthyphron poartă o anumită vină. Temeiul acțiunii sale este, cum am văzut, solid și profund: „iubirea de oameni". Dar legitimările teoretice pe care el le aduce „iubirii de oameni" în varianta sa rămân șubrede și nevoiașe. El invocă, la un moment dat, „pângărirea" care apare atunci când este ucis cineva fără vină. Dar ceea ce pare a fi o referire la tradiția rituală arhaică nu este decât o reformulare, o modernizare temerară a acesteia. Conform tradiției, era impur omul ce vărsase efectiv sânge, indiferent dacă pe drept sau pe nedrept. Nu procesul sau pedeapsa purificau, ci o procedură rituală de spălare care, în principiu, nu era acordată decât celui care ucisese cu dreptate sau fără voie. Din punctul de vedere al tradiției, tatăl lui Euthyphron nu era impur, căci nu vărsase efectiv sânge (de aceea apelul la „exeget" nu prezenta vreun risc pentru el) și, oricum, ideea că el ar fi putut fi purificat

printr-un proces părea nu numai o nebunie, dar era, de fapt, incongruentă cu tradiția.

Cum tradiția rituală nu-l putea servi, pentru a-și justifica totuși acțiunea, care apărea oamenilor din jur ca un act paricid, Euthyphron recurge la tradiția mitologică. El invocă mitul lui Zeus care îl închisese în Tartar pe tatăl său, Cronos. Or, Zeus era divinul păstrător al dreptății, al lui *dike*. Așadar, fapta sa, având un model divin, ar fi fost sacră, *hosion.* Terenul mitologiei era însă fragil și cu atât mai mult era astfel, dacă pe el era invitat să calce și Socrate, un vehement critic al mitologiei. De fapt, problema reală a lui Euthyphron este cea a definirii umanului; or, ea va fi eludată, eliminată și, de fapt, distrusă, fiind deplasată înspre chestiunea definirii sacrului. Din păcate, temeiul gestului său va deveni confuz atunci când justificările slabe oferite de el se vor nărui.

Într-adevăr, nu este nici o dificultate pentru Socrate să arate că Euthyphron nu are la îndemână o definiție riguroasă și necontradictorie a sacrului. Când acesta din urmă, dorind să asocieze sacrul divinului, susține că „*sacru este ceea ce este iubit de zei*" (*to theophiles*), el nu va putea să se sustragă implicațiilor politeismului grec. Dacă, de exemplu, fapta sa este plăcută lui Zeus, ea nu este plăcută lui Cronos, prin urmare „sacrul" va conține o contradicție.

Pe de altă parte — observă Socrate — nu este deloc limpede dacă zeii iubesc un om sau o faptă fiindcă acestea sunt, în sine, sacre, ori, invers, dacă oamenii și faptele devin sacre numai fiindcă sunt iubite de zei. Ce anume precedă în ordinea cauzalității — Ideea sacrului sau voința divină — iată o dilemă ce va fi repusă, în alți termeni, în Evul Mediu, în cadrul disputei dintre nominaliști și realiști.

Oricum, conceptul sacrului cu care Euthyphron speră să-și justifice acțiunea sa judiciară rămâne incert, con-

tradictoriu și instabil, precum se spune că erau statuile lui Dedal. Or — susține Socrate — pentru ca cineva să aibă îndreptățirea de a se împotrivi tradiției și moralei comune, el trebuie să posede o cunoaștere clară și stabilă a principiilor și a cauzelor lucrurilor. Dar, o astfel de cunoaștere, singura declarată științifică, este, după Socrate, Platon, dar și Aristotel, o cunoaștere prin *concepte clare, stabile, distincte și necontradictorii.*

„Dacă nu ai fi știut cu certitudine — spune Socrate, desigur, ironic — ce este sacrul și ce este profanul, nu te-ai fi angajat să dai în judecată pentru omor pe un tată bătrân în favoarea unui zilier de condiția cea mai umilă, ci te-ai fi temut de zei că riști să te porți fără dreptate și te-ai fi rușinat de oameni" (15d).

Somat să producă dovada unei astfel de cunoașteri certe care să-i îndreptățească actele, contrare moralei comune și tradiției, Euthyphron e nevoit să abandoneze discuția, sub pretextul șchiop al lipsei de timp, vădindu-și astfel, din perspectiva filozofiei socratice, ignoranța. Am văzut mai înainte că totuși temeiurile acțiunii sale erau solide și profunde. *Philanthropia* sa și solidaritatea pe care el le resimțea față de un marginal ar fi fost onorabile chiar și în zilele noastre, când „drepturile omului" sunt adesea mai mult o ocazie pentru desfășurări oratorice decât pentru acțiuni efective. Rămân îndreptățite atunci criticile metodologice ale lui Socrate și restricțiile prin care acesta vrea să cenzureze, să blocheze o acțiune care nu poate da seama de sine în termenii analizei conceptuale pe care filozoful o propunea?

Știm astăzi destul de bine că aceste restricții severe, impuse de analiza realului prin intermediul unor concepte clare, distincte, stabile și necontradictorii, sunt nu doar exagerate, dar și că ele ar face imposibilă știința așa cum au dezvoltat-o modernii, cu atâta succes. Cel puțin în-

cepând din secolul al XVII-lea, știința procedează tot mai puțin prin investigarea cauzelor și stabilirea de concepte clare, cât prin alcătuirea de modele teoretice care să „salveze evenimentele". Noțiunile fundamentale ale științelor naturii — materie, energie, câmp, atom, forță etc. — sunt tot mai puțin concepute ca „realități" cărora trebuie să le corespundă concepte și tot mai mult drept convenții utile ce pot fi întrebuințate cu ajutorul unui aparat matematic sofisticat. Anumite teorii, cum este cea a „cuantei" sunt aproape incomprehensibile în termenii analizei conceptuale, deoarece fenomenele subatomice se sustrag tocmai stabilității și noncontradicției pretinse de acest tip de analiză și, în plus, ignoră determinismul cauzal pe care Platon și Aristotel îl așezau la baza științei.

Mai mult, așa cum s-a arătat de exemplu de către Luc Brisson și Walter Meyerstein[8], metoda dialectică, analitică, presupusă de Platon a fi singura științifică, este mult mai puțin omologată de știința modernă decât modelarea analogică prin intermediul unui mit teologico-matematic, cum este cel din *Timaios*.

S-ar putea, desigur, susține că *știința* modernă nu-și mai merită numele, că ea nu mai *știe* în adevăratul sens al cuvântului, de vreme ce a renunțat la analiza conceptului și la deducerea lanțului cauzal autentic. Obiecția este, cumva, întemeiată, dar ea poate fi ignorată. Într-adevăr, atâta vreme cât știința este văzută numai ca un mijloc pentru întemeierea acțiunii corecte și eficiente trebuie recunoscut imediat că știința își realizează cu atât mai bine finalitatea, cu cât este mai puțin „știință" în sensul restrictiv dat de antici. Anticii credeau că acțiunea bună nu se poate obține decât *știind*. Moder-

[8] Luc Brisson, F. Walter Meyerstein, *Inventing the Universe,* New York University Press, 1995.

nii au aflat treptat că, tocmai abandonând pretenția la o știință *autentică*, vor avea parte, prin intermediul modelării analogice, de o mai bună eficiență și de o acțiune adecvată.

Dar, dacă așa stau lucrurile în științele naturii, cu atât mai mult ele vor sta așa în ceea ce privește domeniul științelor omului. Suntem noi, de exemplu, astăzi, mai capabili decât Euthyphron să înțelegem ce este sacrul? Am putea noi, în locul lui și supunându-ne restricțiilor impuse de Socrate, răspunde la această întrebare, fie și având la îndemână lucrările lui Max Müller, Frazer, Robertson Smith, E. Durkheim, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Lévi-Strauss, René Girard etc.? Și totuși, aceste lucrări și atâtea altele nu au fost scrise degeaba: înțelegem mult mai bine, datorită lor și multor altora, fenomenologia, structura, istoria, psihologia și sociologia fenomenului religios.

Dar, pe de altă parte, am devenit tot mai conștienți și de faptul că un fenomen precum sacrul nu poate fi definit prin concepte clare, distincte, stabile și mai ales necontradictorii. Dimpotrivă, suntem chiar tentați să vedem în miezul sacrului o contradicție ireductibilă, un oximoron continuu actualizat. Spre pildă: atât cercetările antropologice, teologice, cât și cele lingvistice au arătat că, foarte adesea, „sacru" înseamnă atât „binecuvântat", „iubit de zei", cât și „blestemat", „urât de zei". „Sacer" în latină are ambele sensuri, iar formula rituală „sacer esto" (*lit*, să fie consacrat) din *Legea celor 12 Table* înseamnă „să fie omorât". Verbul grec *aphosioo*, întrebuințat și de Euthyphron, cu referire la efectele acțiunii lui judiciare, înseamnă literal a „de-secra", adică, a elibera ceva sau pe cineva de sacrul care îl face impropriu vieții profane și îl plasează în afara societății, sortindu-l astfel morții. Așadar, faptul că sacrul este con-

tradictoriu, însemnând, în traducere mitologică, atât „a fi iubit", cât și „a fi urât de zei", având, prin urmare, deopotrivă conotații pozitive și negative, nu reprezintă o concluzie absurdă, așa cum crede Socrate și cum îl presează și pe Euthyphron să admită.

Este curios, pe de altă parte, pentru mințile noastre moderne, că discuția despre sacru se duce numai în termeni conceptuali, abstracți, și că nu se invocă exemplele magnifice oferite de tragedie. Dacă se poate afla „ce este sacrul", o dramă precum *Oedip la Colonnos* al lui Sofocle, de pildă, care ne arată cum un paricid devine o *ființă sacră*, adică deopotrivă benefică și malefică, ne poate lumina mult mai mult decât numeroase tratate, chiar și fără a oferi o definiție. Problema nu este însă că, în urma discuției pe care Socrate o propune, nu se descoperă „ce este sacrul", ci că un asemenea tip de discuție este, prin natura sa, ostil și inadecvat subiectului. Drumul propus rămâne închis, nu doar neparcurs până la capăt: pur și simplu nu *se poate* afla ceva autentic despre sacru în acest fel.

Mai are atunci înțeleptul Socrate dreptul să-l mustre, ironic, dar ferm, pe „nătângul" Euthyphron? Este el justificat în a-i reproșa acestuia că s-a angajat într-o acțiune contrară moralei comune și tradiției, dacă el nici nu cunoaște conceptual, nici nu analizează cum trebuie ce este sacrul?

După părerea noastră, nu, și aceasta cu atât mai mult cu cât resortul lui Euthyphron nu era o curiozitate, o toană sau un delir misticoid, ci tentativa de a face vizibilă o solidaritate umană, dincolo de limitele restrictive proprii cetății antice. Euthyphron dorea să arate, să facă manifest faptul că nu este admisibil ca un om, *indiferent cine ar fi*, să moară în chip subuman și că există o demnitate inerentă firii omenești care, dacă nu a putut fi respec-

tată atâta vreme cât omul trăia, trebuie redată cel puțin omului care a murit, fie și printr-un proces intentat asasinului, *oricine ar fi acesta.* Euthyphron vrea să se perceapă prin acțiunea sa judiciară că *omul se definește ca o ființă ce oferă și primește solidaritatea semenilor săi*, indiferent de condiția sa socială, economică ori națională. Or, reproșându-i faptul că, înaintea acțiunii respective, ce-i drept, neobișnuite, el nu a definit clar și necontradictoriu sacrul — lucru de fapt cu neputință —, Socrate (și Platon, desigur) colaborează implicit cu cei care au limitat și limitează solidaritatea la un cadru tribal, potrivit cu care demnitatea omenească se cuvine acordată discriminator. Dezamăgitoare acțiunea filozofiei, complice în acest caz, prin restricțiile pe care le pretinde, cu egoismul național și social!

S-ar putea răspunde însă că Platon, la urma urmelor, nu se identifică neapărat și întotdeauna cu Socrate și că utilizarea „cazului Euthyphron" drept pretext pentru o analiză conceptuală a sacrului care nu duce la nici un rezultat restabilește, fie și tacit, semnificația pozitivă a gestului lui Euthyphron. S-ar putea deschide, așadar, perspectiva unei lecturi „marginale" a lui Platon, în cadrul căreia am ezita dinaintea reflexului, bine condiționat de îndelungatul exercițiu cultural și filozofic, de a-i da mereu dreptate lui Socrate, de a-i acorda numai acestuia, fără reținere, dreptul de a reprezenta „vocea autorizată" a filozofiei din dialogurile lui Platon.

În fond, oricare ar fi fost intențiile exacte ale lui Platon, geniul său dramatic a creat personaje secundare care au, în mare parte, viața lor proprie și care depășesc limitele și planificarea eventual stabilite de autor. Iar dacă este așa, atunci și filozofia devine mai cuprinzătoare, mai generoasă decât forma limitată cerută de Socrate, ori de interpretarea „dominantă", „majoritară" a lui Platon. Există atunci în filozofie, poate, un loc și pentru

Euthyphron, cu condiția de a o gândi mai cuprinzător și de a îndrăzni revalorizarea abaterilor și a expresiilor „minoritare", dar nu și irelevante, în sensul lor.

Deocamdată, rămânem cu melancolia că întâlnirea lui Socrate și a lui Euthyphron dinaintea locuinței „arhontelui-rege" s-a arătat atât de infructuoasă. Dialogul nu i-a apropiat pe protagoniști, ci i-a lăsat la fel de îndepărtați unul de celălalt cum erau la început. O fundamentală incomunicabilitate îi desparte, ei părând că vorbesc despre lucruri profund diferite, în pofida temei comune. Cel care cerea concetățenilor săi să devină mai înțelepți și cu cel care le cerea să devină mai solidari cu „celălalt" rămân, ambii, izolați în singularitatea lor ce nu știe de compromisuri.

Ce se va întâmpla mai departe? Deja, unul dintre ei și-a pierdut reputația și va ajunge de râsul lumii și „oaia neagră" a familiei, iar celălalt își va pierde în curând viața. Posteritatea îi va trata diferit: primul va fi complet lipsit de porția celebrității, în timp ce ultimul va deveni un fel de metonimie a filozofiei, iar afirmarea mortalității sale survenite tragic, va trece, ca o formulă rituală, până și în manualele elementare de logică, spre exemplificarea figurii silogistice de bază.

Doi meteori, intersectați o fracțiune de timp, în traiectoriile lor, pe cerul nopții. Apoi ei se despart și cad în locuri diferite. Unul rămâne neștiut, în întuneric. Celălalt produce un incendiu pe care nu am reușit să-l stingem până astăzi. Și totuși, nu am aflat, nici atunci, și nici acum, ce este sacrul și, poate mult mai grav, suntem încă departe de manifestarea solidarității umane. Pesemne doar că am început să ne dăm seama, pornind de la un caz exemplar, cum se instituie, în tradiția filozofică, nedreptatea...

V. Tăcerea lui Philebos

Poate că *Philebos* nu-i cel mai atrăgător, nici cel mai pasionant, nici chiar cel mai profund dintre dialogurile platoniciene. Îi lipsește grația și spontaneitatea jovială a dialogurilor de tinerețe, nu are tensiunea dramatică a lui *Phaidon*, nici subtilitatea logică a lui *Parmenides*, nici patima constructivă din *Republica*. Nu întâlnești aici nici mituri, nici imagini strălucitoare, nici excese dialectice, nici descrieri exotice, precum în *Timaios* sau *Critias*. Dialogul nu are parcă fluența din alte părți, scenografia e săracă, iar personajele sunt reprezentate de taciturnul Philebos, cam nătângul Protarchos și de un Socrate obositor prin locvacitate care pare că nu mai e ce a fost. Multe fragmente remarcabile, desigur, în țesătura de ansamblu a opului; dar cele mai multe par reducții, dezvoltări ori reluări ale altor dialoguri — *Republica, Sofistul, Timaios* — de parcă Platon ar fi utilizat aici cupoane rămase de la croiala celorlalte opere și pe care, neîndurându-se să le lase deoparte, le-a cusut cu abilitate de meșter bun, chiar dacă nu și cu știutu-i geniu, în noua confecție numită *Philebos*. De aceea, probabil, nu sunt rare aici unele incongruențe, unele inconsecvențe, o imprecizie supărătoare a terminologiei. În general, s-ar părea că desenul nu e foarte clar, iar compoziția lasă de dorit. Nici ea nu mai este ce a fost.

Ar fi avut, așadar, și Platon momentul său de oboseală, de relativă scădere. Am putea vorbi despre el în

termenii în care Horațiu se referea la Homer: *quandoque bonus dormitat Homerus*! O ușoară ațipire a geniului. O scurtă relaxare a spiritului său demiurgic. O mică și nesemnificativă odihnă pe un drum plin de capodopere. Iată ce s-ar părea că trebuie spus despre *Philebos*, dacă ne-am propune să-l caracterizăm uitând de deferența datorată — se crede — „monștrilor sacri". Dacă am vrea să fim sinceri. Dacă am vrea să fim necomplexați. Dar și destul de superficiali!

Într-adevăr, ar însemna să fim cu totul ușuratici față de gând dacă am vedea în *Philebos* doar prezența unei relative oboseli compoziționale și estetice. Nu că aceasta n-ar exista, dar tocmai fiindcă marele magician e mai puțin în formă aici, fiindcă seducțiile cu care îi reușește de obicei să ne fure sunt ceva mai puțin prezente, se dezvăluie, poate mai clar decât aiurea, o limită esențială care nu e numai a lui *Philebos*, dar și a platonismului în general și poate chiar a întregii gândiri grecești. Cred că se poate vorbi despre un eșec inerent sistemului platonic, pe care structura ceva mai laxă sub aspectul „artei poetice" a dialogului îl scoate în evidență.

Desigur, Platon era conștient de unele mari probleme pe care le ridica teoria Formelor, probleme pe care și le pune sieși, fără menajamente, în *Parmenides*. Dar acum, în *Philebos*, dificultățile sunt, în bună măsură, diferite, iar Platon pare să le rezolve cu o grabă exagerată. Dar le rezolvă cu adevărat, sau nu? — iată întrebarea.

Sunt convins că mulți vor socoti aceste critici o impertinență din parte-mi. Se înșală însă. Nu-mi arog nici cea mai mică urmă de superioritate față de Platon, față de care nu avem decât avantajul conjunctural evocat cândva de Bernard de Chartres: acela de a fi niște pigmei cocoțați pe umerii unui uriaș, pigmei ce, totuși, doar din pricina poziției înalte, văd puțin mai departe decât

uriașul. În fapt, eșecurile gândirii, rătăcirile ei atunci când aceasta este cu adevărat gândire sunt asemănătoare celor ale eroului tragic: căderi spectaculoase care împing mai departe umanitatea. Nu numai că ele fac parte din miezul fierbinte al istoriei filozofiei, dar constituie chiar o parte minunată a sa — marea ei tiradă tragică, *hybris*-ul care o pune în cumpănă, dar o și re-creează. Nu este, așadar, o dovadă de condescendență a evoca asemenea eșecuri. Nu-i mai puțin adevărat că, după ce a rătăcit astfel din belșug, gândul cată spre acasă; nu însă pentru ca, fixându-se, să rămână acolo statornic, ci spre a avea de unde să plece ca să rătăcească iarăși și, probabil, să cadă din nou...

Platonismul pornește de la două presupoziții fundamentale, care devin, de fapt, proprii nu numai întregii filozofii antice care urmează, dar și unei mari părți a metafizicii europene în ansamblul ei. Potrivit primei, existența este dedublată: pe de-o parte, o lume a inteligibilului și a spiritualului, a Formelor eterne, arhetipuri a tot ce există, pe de alta, o lume a sensibilului, a obiectelor concrete, individuale, a lucrurilor. Foarte pe scurt, această presupoziție ar putea fi formulată în felul următor: *inteligibilul e altceva decât sensibilul*.

A doua presupoziție de bază vrea să afirme o judecată de valoare. Conform ei, binele, adevărul, frumosul, ființa, divinul stau de partea inteligibilului, întrucât acesta este stabilitate, claritate, permanență. Dimpotrivă, sensibilul, văzut ca devenire, instabilitate, curgere este depreciabil, este inferior și negativ.

Trebuie remarcat că aceste două presupoziții nu sunt niciodată puse la îndoială explicit în cuprinsul dialogurilor. Mai mult, partenerii de dialog ai lui Socrate — pentru a nu mai vorbi despre Socrate însuși — le ad-

mit și ei fără discuție, socotind absurdă o opinie contrară sau diferită. Problema este doar, mai întâi, desigur, de a deduce consecințele ce decurg din aceste presupoziții, în special în ceea ce privește condiția umană. Apoi Platon dorește să înțeleagă felul în care cele două lumi interacționează — este vorba despre faimoasa problemă a participării lucrurilor sensibile la Forme — chestiune discutată pe larg, evocată și în dialogul nostru și care, din momentul când va fi reluată, în sec. IV d.Cr., de Porphyrios în *Introducerea* sa la *Categoriile* lui Aristotel, va deveni piatra de încercare a filozofiei medievale.

Dar dacă presupozițiile nu sunt puse la îndoială în mod explicit, ele totuși, mai ales cea de-a doua, sunt uneori în mod implicit neomologate. Mai exact, există situații când cititorul capătă impresia, fie și nu foarte clară, că s-ar putea să existe totuși o ciudată alianță între frumos, bine, divin pe de-o parte și sensibil, particular, pieritor și concret, pe de alta, astfel încât Formele eterne și generalul să nu mai beneficieze de o deplină biruință. Bineînțeles, în chip explicit, Platon contestă o astfel de posibilitate. Dar, după cum tăietorul de lemne, atunci când defrișează o pădure, lasă totuși, ici-colo, pâlcuri de arbori din care pădurea să se poată cândva reface, tot astfel Platon menajează când și când situații și momente care pot fie și numai sugera că lucrurile ar putea sta și altfel decât el vrea să creadă la modul „diurn" și decât dorește să ne convingă și pe noi să credem.

Și poate că nimic nu este mai impresionant și mai dramatic în filozofia platonică decât întâlnirea surprinzătoare a acestor „resturi de pădure" și de verdeață virgină pe câmpul arat cu grijă de raționalismul platonic. De aceea putem, cred, afirma că valoarea și sensul acestei filozofii rezidă nu numai în ceea ce ea afirmă explicit, în luminile pe care le proiectează, ci și în ceea ce

disimulează, în penumbrele pe care le îngăduie uneori. Iar tăietorul de lemne va primi nu doar mulțumirile plugarului de azi, ci și pe cele ale drumețului din noua pădure renăscută de mâine.

Acum, trei mi se par momentele esențiale când presupoziția că inteligibilul, binele și generalul se află de aceeași parte și sunt similare în substanța lor este, implicit și disimulat, pusă la îndoială. Și nu este deloc întâmplător că aceste momente sunt tocmai: întâlnirea cu *moartea*, cu *iubirea* și cu *plăcerea*. Să spunem atunci că ele ar putea fi descrise ca așezându-se sub semnul a trei formule: *plânsul lui Phaidon*, *beția lui Alcibiade* și *tăcerea lui Philebos*.

Experiența morții este, după părerea mea, punctul nodal al întâlnirii cu individualul din om, sau, mai bine zis, cu persoana. Căci, în sensul propriu al cuvântului, numai persoanele pot muri, pe câtă vreme celelalte ființe nepersonalizate doar dispar, se duc sau pier. Nu întâmplător, în epopee, numai oamenii, nu și animalele, sunt numiți și „muritori" (*brotoi*). Moartea reprezintă contenirea unei existențe unice, irepetabile și fără locțiitor și, în același timp, ea întregește conturul acelei existențe. Prin faptul morții, singularitatea și irepetabilitatea noastră capătă sens. Dar opinia lui Platon — cea explicită desigur — este exact cea opusă acesteia: moartea este, la el, o întâlnire cu generalul, fiindcă prin intermediul ei generalul, universalul din om este restaurat, revenind la condiția sa autentică și primordială. Persoana cea trecătoare și muritoare nu este esențialul, ci doar o etapă spre esențial. De aceea, *pregătirea pentru moarte* (*melete thanatou*) a filozofului nu este văzută ca lucrarea la întregirea persoanei, ci ca un efort către definitiva ei transcendere.

Aceasta în chip explicit deci. În mod implicit însă, și totuși extrem de dramatic și de percutant, există în *Phaidon* destule semne ale unei concepții diferite. Fapt este că discipolii, strânși în temniță în jurul filozofului care urmează să moară, nu izbutesc, în pofida injoncțiunilor și a argumentelor acestuia, să-și păstreze calmul și seninătatea cerute de teoria platoniciană. Deși ei admit în final că dovezile și raționamentele prezentate de Socrate i-au convins rațional, ei nu-și pot stăpâni, spre stupoarea lui Phaidon însuși, nici durerea, nici tristețea, nici chiar plânsul. Rațional, firește, ei pot admite că moartea este un lucru bun fiindcă ea mijlocește intrarea în transcendență. Or, ei au învățat că transcendența înseamnă eternul, stabilul, neschimbătorul, întâlnirea cu divinul. Afectiv însă, ei simt că se vor despărți de singurul lucru care contează cu adevărat pe lume: individualul pur, lucrul cel mai alterabil, cel mai schimbător și mai imprevizibil, acel ceva pentru care nu există substitut și care seamănă cel mai puțin cu esențele imutabile pe care le evocă Platon — *persoana.* Socrate cel autentic, concret, aflat acum în fața lor, acesta va trebui să moară. Și chiar dacă sufletul său, eliberat din înlănțuirea trupului, va supraviețui îndreptându-se spre cortegiile zeilor fericiți, ceea ce va supraviețui este un *ce* abstract, un Socrate-idee, un Socrate eteric. Dar ființa reală, personală nu va mai fi, iar plânsul lui Phaidon și al celorlalți discipoli pare a afirma, în răspărul tuturor argumentelor care încearcă să-l oprească, mica lui teză. Care anume? Că mai important decât abstractul este concretul, că valoarea stă de partea irepetabilului și nu a permanenței, că individualul este mai autentic decât universalul, că persoana este mai prețioasă decât Forma. *Plânsetul lui Phaidon — prima limită a platonismului.*

Cea de-a doua este *beția lui Alcibiade*, sau mai precis, elogiul pe care Alcibiade beat i-l face lui Socrate în

Banchetul.[9] Se vorbise înainte, în faimosul discurs al lui Socrate, (învățat chipurile de la preoteasa din Mantineea, Diotima) închinat lui Eros, despre drumul ascendent și inițiatic deopotrivă pe care îndrăgostitul și adeptul lui Eros trebuia să-l parcurgă. El trebuia să iubească mai întâi un trup frumos, apoi trupurile frumoase, apoi sufletele frumoase, apoi ocupațiile frumoase, apoi ideile frumoase, pentru a ajunge, în final, la iubirea Frumosului ideal, pur, fără formă și chip, care nu este decât frumos și prin care toate lucrurile frumoase ajung să fie frumoase. De aceea, Socrate îi explică lui Alcibiade că iubirea pe care acesta o resimte pentru el trebuie să aibă ca obiect real doar acea frumusețe absolută și ideală *(kallos)* și nu vizibila și particulara *eumorphia*.

Și totuși, ținându-și discursul său straniu despre Socrate, Alcibiade, așa beat cum era, sau poate tocmai fiindcă era beat, părea să rămână la o altă opinie, a cărei îndreptățire nu e ușor de tăgăduit: într-adevăr, iubirea lui pentru Socrate nu se arăta a fi deloc iubirea pentru forma ideală din Socrate, ci era iubirea pentru *acest* Socrate, chiar așa cum se înfățișa el, în întregul său concret. Toate ciudățeniile și contradicțiile personajului — urâțenia sa, curajul său, felul său de a fi și de a se purta — totul concură la a alcătui acea imagine de satir ce exercită o fascinație căreia e anevoie să i te sustragi. Căci satirul, în urâțenia lui, este, pesemne, o ființă divină. Da, acest Socrate real, concret, unic, acest complex de trăsături contradictorii indisociabile — numai el este vrednic de iubire, pe el îl iubește Alcibiade și nu o natură transcendentă și pură căreia filozoful în carne și oase i-ar fi doar recipient.

---

[9] Vezi pentru o analiză a iubirii din *Banchetul*, asemănătoare celei de aici, Petru Creția, *Despre iubire*, republicată și în vol. Petru Creția, *Studii filozofice*, București, Humanitas, 2004.

Într-adevăr, iubirea autentică, omenească se adresează unui particular, unui *unicum* și nu unui general încarnat. Pentru ea, doar *acest individual* este frumosul și binele, și nimic altceva. Fiindcă iubirea este exclusivistă. Ca și moartea. Ca și plăcerea.

Plăcerea, într-adevăr, pare a fi și ea personală, caracteristică individual și, de aceea, incomunicabilă. Sau, în orice caz, incomunicabilă rațional. Iar faptul acesta este foarte grav din punctul de vedere al lui Platon. Ideal ar fi fost, pentru el, să se poată trăi fără plăcere; dar fiindcă, așa cum chiar Socrate recunoaște, singura viață posibilă pentru un om este cea „mixtă", în care plăcerea și intelectul se amestecă, i se concede plăcerii, condiționat însă, dreptul la existență. Condiția este ca plăcerea să admită întâietatea intelectului, să fie de acord că acesta este mai aproape decât ea de Binele ideal și mai asemănător cu acesta decât ea însăși. *Regalitatea intelectului* (a rațiunii) atât în întregul Cosmos — după modelul lui Anaxagoras — cât și în microcosmosul uman este o idee care îl obsedează pe Platon și aici, în *Philebos*, și în alte opere.

Cum va proceda atunci filozoful? A supune plăcerea intelectului înseamnă, pentru el, a o raționaliza, a-i elimina misterul, teribila-i ireductibilitate. Ceea ce presupune, mai întâi, a o diviza, a-i regăsi genurile și speciile. Căci aceasta este tocmai caracteristica neliniștitoare și supărătoare a iraționalului: el se prezintă ca un întreg indivizibil, insecabil — un bloc ce nu poate fi redus la părți, explicat prin adițiunea și sinteza unor factori primi. Așa se înfățișează — arată Socrate — orice nelimitat, orice pluralitate. Iar a încerca să o reduci pe aceasta direct la o unitate se izbește, de obicei, de un eșec. Trebuie recurs atunci la diviziuni și la enumerări; multiplicitatea

indefinită trebuie mai întâi redusă la o multiplicitate definită printr-un număr și, numai după aceasta, unitatea ei sintetică devine cu putință de obținut. În cazul analizei limbii de exemplu, acest deziderat — arată Socrate — ar fi fost opera lui Theut, miticul inventator egiptean al scrisului și al studiului gramaticii. Pentru că gramatica introduce numărul, măsura între indefinitul emisiunii vocale și unitatea pe care ea, ca o artă unică, o reprezintă.

Îl introduce ori îl regăsește? Căci realitatea limbii este, fără discuție, discontinuitatea și dubla articulare — adică reductibilitatea rațională. E o realitate pe care nici Theut și nici un alt gramatician n-a inventat-o, ci a pus-o doar în evidență. Dar se poate face aceeași experiență și cu plăcerea? Este ea în mod real divizibilă, discontinuă, se pot distinge la ea genuri și specii, iar acestea pot fi ierarhizate și numărate? Pentru Socrate, faptul e o evidență; Protarchos ezită puțin și apoi se predă lui Socrate. Philebos însă ridică din umeri și *tace*.

Socrate merge mai departe, nu doar practicând dialectica ca de obicei, ci și psihologia — o foarte interesantă psihologie. Spre a fi înțelese tipurile plăcerii, el propune a se explica geneza acesteia. Plăcerea îi apare (după model alimentar) ca o „umplere", durerea ca „golire". Se observă apoi că plăcerile se asociază nu doar senzației, ci și memoriei, căci ne putem bucura anticipat de anumite lucruri, pe care le-am mai cunoscut și a căror amintire plăcută a rămas întipărită în memorie. S-ar părea că pot exista plăceri false, așa cum există și opinii false, când ele nu au priză la realitate. Dar foarte important este și faptul că plăcerile se combină cu durerile, ca atunci când cineva suferă de sete, dar speră că în curând va bea, ceea ce îi procură o plăcere anticipativă. În general, coexistența dintre plăcere și durere

caracterizează atât reacțiile pe care oamenii le au în cazul unor anumite boli, cât și esența tragicului și a comicului. Ar exista totuși și unele plăceri pure, superioare, provenite din contemplarea culorilor, a formelor geometrice, sau din ascultarea sunetelor armonioase. Acestea ar fi singurele plăceri nobile, fiindcă sunt dominate de măsură. Doar ele au o oarecare înrudire cu intelectul și doar ele pot lua parte la viața bună și cu adevărat fericită. „Dureros de dulcele", cum va spune Eminescu, este respins de Platon!

Ce face filozoful nu este greu de înțeles, în pofida drumului destul de complicat pe care pare să-l urmeze discuția din *Philebos*. Pentru el, superiorul și binele se asociază cu purul, stabilul, permanentul, necontradictoriul, clarul. Or, plăcerea e dovedită a fi, în general, amestecată, instabilă, mixată cu durerea. Nu numai că ea nu reprezintă o unitate, un bloc, dar tipurile ei sunt adesea contradictorii, stranii, mult prea diverse pentru a fi clasificate. Nimic deci care să poată apropia plăcerile de statutul binelui, dacă exceptăm firavele „plăceri pure". Plăcerea „pură" este așadar, după Platon, nu numai descifrabilă de rațiune, dar și anesteziată de aceasta, redusă la o condiție inocuă. Iar viața adevărată, bună și modelată divin a înțeleptului trebuie să evite pe cât posibil ceea ce nu se supune acestei operațiuni de domesticire. O viață cam insipidă — s-o recunoaștem!

Socrate argumentează, explică, clarifică, vorbește. Protarchos se minunează, răspunde, consimte, vorbește și el. Doar Philebos se învăluie în continuare *în tăcere*.

La drept vorbind, Philebos ia de câteva ori cuvântul. El se exprimă extrem de laconic, dar este suficient pentru ca tăcerea sa din restul dialogului să capete sens și greutate. Dar cine este Philebos, ce vrea el și, mai ales, de

ce și-a numit Platon dialogul după un personaj a cărui prezență rămâne cu totul episodică?

Într-adevăr, Platon își denumea adesea dialogurile după unul dintre interlocutorii lui Socrate: Hippias, Charmides, Criton. Putea fi vorba și despre interlocutorul principal sau cel mai venerabil (Gorgias, Protagoras), așa cum, alteori, dialogul purta numele celui care, după ce asistase la o conversație socratică, o relata (Phaidon). Dar Philebos reprezintă un caz neobișnuit în opera lui Platon. Căci este singura dată când eponimul dialogului este un personaj ce are doar câteva intervenții, pe care istoria îl ignoră și care, chiar dacă îi furnizează lui Protarchos teza de pornire că plăcerea este binele suprem, nu mai aduce nici un sprijin în susținerea acestei teze. E evident că dialogul ar fi trebuit să se numească — după tot ce ne-a obișnuit Platon — *Protarchos*. Și totuși el se cheamă *Philebos*.

Aceasta nu poate însemna decât faptul că Platon ne trimite o sugestie, ne invită să fim atenți și să nu ne pripim în felul în care vom înțelege rolul lui Philebos. Poate că, în realitate, acest personaj nu este chiar atât de puțin semnificativ precum ar rezulta în urma unei analize cantitative a intervențiilor sale; poate că importanța personajului este mai mare decât pare la prima vedere. Poate că rezerva sa relativă servește unei pozitivități și nu reprezintă doar o negație.

„Philebos" înseamnă, etimologic, „cel ce iubește tinerețea". Și, prin ceea ce sugerează numele, dar desigur mai cu seamă prin teza sa, a superiorității plăcerii, Philebos este, s-ar spune, un hedonist, poate chiar un „playboy" antic. Se află, cum spune despre el Protarchos, „temeinic așezat pe poziția lui", încât nu poate fi clintit cu nici un chip. E el deci un fanatic al desfrânării, o brută dedată voluptăților senzuale — cum sugerează în final

Socrate, fără prea multă eleganță? Nicidecum. Philebos este, desigur, un hedonist, dar hedonismul său este cel al unui *homo religiosus*.

Philebos este un credincios sincer și adânc al Afroditei, zeița iubirii, a voluptății și a frumuseții. De aceea, orice ar afirma Socrate, oricâte argumente ar propune el, Philebos va susține mereu: „Eu unul cred și voi crede mereu că plăcerea iese pe deplin biruitoare." Dar fraza lui cheie apare câteva rânduri mai jos: după ce s-a convenit că Socrate va discuta cu Protarchos problema superiorității intelectului asupra plăcerii, el declară solemn: „Mă spăl pe mâini de pângărire și iau drept martor zeița însăși!" Într-adevăr, Philebos nu poate decât ori să-și afirme crezul și să-și laude divinitatea, ori să tacă, ceea ce va și face, în general, pe mai departe. El resimte discuția ce urmează drept o blasfemie și vrea, de aceea, ca tăcerea lui să nu fie socotită o complicitate, o consimțire, o lașă neglijare a îndatoririi pe care și-o știe pentru divin. După această mărturisire de credință se poate întâmpla orice, dialogul poate ajunge la orice concluzie, dialectica poate imagina oricâte tertipuri; Philebos va rămâne neclintit. E o vină, o insuficiență a sa? Dar poate fi, a putut fi convins vreodată cu argumente credinciosul că zeul său e fals și cultul pe care i-l adresează zadarnic? Iar refuzul credinței de a se lăsa destrămată de șocul logicii trebuie socotit o vinovată și obtuză încăpățânare? Și totuși așa au gândit, de obicei, interpreții dialogului, precum A. Diès sau W.K.C. Guthrie.

Noi credem însă că lui Philebos trebuie să-i facem dreptate, chiar dacă platonismul l-a condamnat. Și aceasta cu atât mai mult cu cât, uneori, Platon nu se confundă cu platonismul.

Trebuie să facem dreptate nu atât lui Philebos, acestui anonim în definitiv, cât unei tradiționale și populare

reprezentări despre divin, caracteristică Greciei vechi și pe care Philebos nu face decât s-o exprime cu forță. Pentru grecul arhaic (ca și pentru *homines religiosi* ai multor culturi tradiționale) orice lucru, fenomen sau însușire excepțională, uimitoare, excesivă, orice deplasare categorică a balanței naturale într-o direcție sau într-alta reprezintă o *teofanie* — spre a vorbi precum Eliade — mărturisește imediat prezența divină. Forța, frumusețea, iscusința, bucuria, mânia, iubirea, boala, plăcerea, nebunia etc., de îndată ce par a depăși anumite praguri convenționale, devin semne ale participării la divin, ba chiar exprimă invazia irezistibilă a divinului în profan. O imensă diversitate de manifestări, așadar, stă la îndemâna prezenței nemijlocite a divinului în lume, ceea ce se exprimă, de bună seamă, prin marele număr de zei. De aceea, accesul la divin, sau la ceea ce se poate numi „realitatea neschimbătoare, autentică" *(ta ontos onta)*, departe de a fi unic sau limitat la o cale privilegiată, este și el de o imensă diversitate. Fiecare om poate avea calea sa proprie, zeul său tutelar. Iar când această legătură dintre om și zeul său este puternică, omul devine protejatul unei anumite divinități, precum era sprijinit și protejat Odiseu de către Atena. Omul este și el, atunci, excepțional, divin în felul său; el posedă *arete*, ceea ce nu înseamnă „virtute" în sensul nostru iudeo-creștin, orientat etic, ci o *excelență, un geniu* într-un anumit domeniu, oricare ar fi acesta. Un astfel de om și o astfel de „excelență" erau temute, admirate și respectate, indiferent de caracterul lor etic sau nu. Căci îndărătul lor ședea neapărat un zeu. Un zeu însă cumva personal.

De aceea, „excelențele" diferite rămân incomunicabile, caracteristice unui ins sau altuia. Divinul nu silea individualul să se desfacă în generalitate, să se uneas-

că cu universalul, abandonându-și trăsăturile personale, calitățile sau chiar viciile proprii „dezindividualizându-se", așa cum credea Nietzsche. Dimpotrivă, tocmai prin intermediul tuturor acestor calități personale, dar mai ales prin sublinierea lor paroxistică, prin excelarea într-un sens sau într-altul mai mult decât reușesc ceilalți oameni, insul se oferea divinului, sau mai exact, era captat de acesta, integrat lui.

Iată de ce toate căile erau, până la urmă, deopotrivă de minunate și de demne de respect. Iar dacă cineva nu era în stare să simtă, să înțeleagă „excelența" altuia, dacă avea, prin urmare, un *alt zeu* decât acela, trebuia măcar să cinstească ceea ce nu putea pricepe și să se ferească de blasfemia de a ocărî neînțelesul. Căci respectul pentru diversitatea „excelențelor" însemna respect pentru întregul divin luat în diversitatea sa, iar aceasta poate că nu era decât un fel tradițional de-a acorda *dreptul de a fi diferit* nu altcuiva decât omului însuși.

Iată motivul, prin urmare, pentru care Philebos socotește plăcerile — cele mari, cele puternice, ba chiar și pe cele „dureros de dulci", precum iubirea — drept bune. Nu bune în sens moral, ci bune fiindcă sunt dedicate unui zeu și cale către un zeu. Aceasta este „excelența" sa, singura care îi este accesibilă pentru a-și sacraliza existența. El nu poate renunța la ea și nici nu o poate comunica celor care nu sunt destinați și pregătiți să o primească. Dar că o asemenea cale, dedicată Afroditei, era și ea văzută ca divină, ne-o arată în chip admirabil Homer în *Iliada* (III, 428 și urm.): Ni se spune acolo că Paris fuge de pe câmpul de luptă unde se bătuse cu Menelaos și revine pe ascuns în cetate. Aici îl întâlnește Elena care îi reproșează, în cuvinte grele, lașitatea arătată dincolo de ziduri. Dar Paris, netulburat, îi răspunde:

„Nu-mi izbi inima, femeie, cu vorbe atât de aspre,
Acum a învins Menelaos ajutat de Atena,
Altă dată voi învinge eu. Căci sunt și la noi zei.
Ci vino-acum să gustăm din plăcerile iubirii,
Nicicând dorința nu m-a stăpânit până într-atât."

„Excelența" lui Menelaos este războinică, fiindcă el este ajutat de Atena. Dar nici Paris, în felul său, nu-i cu nimic mai prejos. E numai altfel. El se supune Afroditei, acceptă forța irezistibilă a acesteia, e sub stăpânirea ei. Aici stă „excelența" sa și, în ochii celor vechi, era și ea vrednică de cinste și de admirație.

Cred că putem înțelege acum mai bine nu numai mesajul principal, ci și pe cel „secundar" al acestui dialog, care poate că nu este capodopera lui Platon, care nu este cel mai clar și cel mai celebru dintre opurile filozofului, dar unde acesta, în chip cu adevărat extraordinar, pare a avea intuiția limitelor esențiale ale platonismului.

Platon, Aristotel și, în general, filozofia antică nu au nimic de-a face, bineînțeles, cu pozitivismul modernilor. Divinul există și pentru ele, dar — aceasta este marea noutate față de vechea religie — acum el e restrâns, limitat la un singur sector al existenței. Tot ceea ce este permanență, ordine, armonie, tot ce este clar, rațional, inteligibil aparține divinului și reprezintă chiar, de ce nu, *teofanii*. Dar numai atât. În rest, e vorba despre o lume sublunară, materială, profană, părelnică, derizorie, exclusă de la un contact nemijlocit și privilegiat cu sacrul și autenticitatea.

Lupta, în *Philebos*, se dovedește a fi o *teomahie*, o înfruntare a zeilor; de fapt, ea este lupta a două concepții asupra divinului: pe de-o parte, stă divinul mitologic — divers, variabil, pluralist; de partea cealaltă, divinul

filozofic — restrâns, monocord, ce poate deveni în ultimă instanță totalitar, cum se vede în *Republica.* De o parte se așază toleranța individualizantă și amorală; de partea cealaltă, moralizarea riguroasă, când nu rigidă; înțeleaptă, când nu acră. De o parte este intelectul constrângător, argumentativ, discursiv, dând precumpănire generalului abstract. De partea cealaltă — persoana concretă, sentința oraculară, credința fără concept și... tăcerea.

Într-un fel, platonismul câștigă, desigur. Zeul-intelect pare să-și adjudece o victorie incontestabilă. Dar e victorie à la Pyrrhus, o victorie incertă — în fond, un semi-eșec. Iar Platon, spuneam, e mai mult decât platonismul. De aceea, probabil, îl lasă pe Philebos ca, prin tăcere, să nu consimtă, să nu se predea, să nu devină complice la presupusa biruință a lui Socrate, a platonismului și a întregii metafizici. Marginalizat, înstrăinat, un om într-o lume ce se pregătește de asfințit, Philebos păstrează tăcerea.

Căci ce-ar putea spune, dacă totuși s-ar hotărî să vorbească? Negreșit, nimic altceva decât, odinioară, Paris: „sunt și la noi zei"!

VI. Poate fi Callicles reabilitat?

După sute de ani de tradiție filozofică neîntreruptă ne-am obișnuit să vedem în filozofie o specialitate academică aproape ca oricare alta — poate numai o părere mai obscură. Filozofii predau la catedre universitare, scriu articole în reviste savante, se întâlnesc la congrese, se sfădesc din când în când într-un jargon incomprehensibil pentru cei din afară, dar nu altminteri decât o fac psihologii, sau biologii, sau lingviștii. Uneori, câștigând o anumită notorietate, ajung să fie invitați să-și expună părerea în chestiuni de interes general: nu o fac nici mai bine, nici mai profund decât medicii, ori fizicienii reputați, ori alți savanți care sunt și ei, uneori, chemați în același scop. Pe scurt, astăzi filozofia este o ocupație „normalizată", o disciplină universitară onorabilă, cam desuetă poate, pentru a nu spune cam fastidioasă. Toată lumea îi asumă existența ca pe un dat, unii îi utilizează vechiul prestigiu în diferite scopuri, alții o practică cu mai multă sau mai puțină dexteritate, iar câțiva naivi sau chiar excentrici mai încearcă cumva s-o ia în serios.

Așa stând lucrurile, nu ne mai dăm seama cu ușurință cât de paradoxală s-a arătat filozofia pe vremea lui Socrate, a lui Platon și chiar a lui Aristotel. Izbucnise, în secolul V î.Cr. în chipul unei noutăți extraordinare, explodase ca o veritabilă „bombă" intelectuală. O specie stranie și excentrică de oameni o reprezenta,

iar ideile pe care aceștia le exprimau sau chiar le puneau în practică, opunându-le opiniilor celor mai rezonabile și mai bine stabilite de obiceiuri, experiență și religie, erau șocante. Iată astfel numai șase teze ale filozofiei socratico-platoniciene:

- Că artistul care nu poate defini frumosul, generalul care nu poate defini curajul, prietenul care nu poate defini prietenia, politicianul care nu poate defini virtutea, ori profetul care nu poate defini sacrul au o problemă gravă și că pretențiile lor de competență nu s-ar cuveni luate în serios de un om înțelept.
- Că omul rău este de fapt nefericit, chiar dacă nu e pedepsit, iar omul bun este fericit, chiar dacă e chinuit pe nedrept și că este mai bine și preferabil pentru cineva să îndure decât să comită nedreptatea.
- Că nimeni nu face răul cu bună știință, iar cei care comit răul o fac din ignoranță.
- Că lucrurile care cad sub simțuri (care „se văd") au un deficit de realitate, în vreme ce tocmai conceptele, abstracțiunile, ideile (care „nu se văd") sunt realitatea autentică.
- Că omul care iubește din tot sufletul un alt om e mai prejos decât omul care iubește o abstracțiune: frumosul, binele, adevărul.
- Că, după moarte, sufletul continuă să trăiască și posedă chiar o viață mai autentică decât aceea petrecută în corp.

Încercați acum să uitați ce ați învățat la școală și din cărți, și anume că acestea șase sunt teze profunde, susținute de oameni geniali precum Socrate, Platon și atâția alții după ei. Uitați de prestigiul cuvintelor și al numelor mari. Ieșiți un moment din ceea ce se numește cu emfază „marea tradiție a gândirii occidentale" și redeveniți

spirite simple și spontane. Fiți sinceri cu voi înșivă. Întrebați-vă: Nu sunt aceste teze excentrice, absurde, abuzive, împotriva evidenței, greu de mistuit de orice inteligență normală, ba nu sunt ele chiar sfidătoare, posedate fiind, majoritatea lor, de un optimism existențial fără limite? Și nu este la fel de paradoxal și de absurd să consideri că tocmai acea învățătură care formulează asemenea teze atât de ciudate (și altele nu mai puțin stranii) — filozofia — este cu mult mai bună și mai serioasă decât alte ocupații intelectuale, precum literatura sau alte arte, și că merită să o practici și să-i trăiești principiile de-a lungul întregii vieți, fără să-ți pese dacă ceilalți te aprobă sau nu, ba chiar asumându-ți riscul marginalizării, exilului sau al condamnării la moarte?

Dacă, așadar, fie și pentru un moment, v-ați pătruns de uriașul paradox al filozofiei, din momentul ei auroral, când reprezenta o noutate explozivă, înțelegeți, cred, marea încercare (și în mare măsură, reușită) a lui Platon: cum să confere onorabilitate și prestigiu unei discipline (filozofia) și unui tip uman (filozoful) care erau — și am zice nu fără motiv — aproape cu totul discreditate din pricina imenselor sfidări pe care le aruncaseră lumii, contemporanilor și bunului-simț. Uluitor pariu!

În particular, pariul în joc în dialogul *Gorgias* privește exact demonstrarea celei de-a doua dintre tezele paradoxale menționate mai sus — și poate a celei mai stranii dintre toate: a comite nedreptatea — susține Socrate aici ca și în alte locuri — e mai rău decât a o îndura, și aceasta nu doar în sensul că moralmente e reprobabil să comiți o nedreptate, dar și în sensul absolut că *nedreptul e mai nefericit decât dreptul*; ba chiar că *nedreptul care scapă de pedeapsă e încă mai nefericit decât nedreptul care e pedepsit*!

Desigur, puține sunt evidențele vieții care, de-a lungul timpurilor, să nu fi stârnit mai mult revolta conștiințelor morale și religioase autentice decât *nefericirea omului drept și bun* și *fericirea celui ticălos*. Unii au vrut să înțeleagă această cruntă injustiție divină prin păcatul originar și neascultarea de Dumnezeu; alții au invocat transmigrația sufletelor și ispășirea unor greșeli din vieți trecute. Unii au crezut că totul se explică prin confruntarea eternă dintre un principiu al Binelui și altul al Răului. Pentru alții, răul și binele compun armonia universală, la fel cum luminile și umbrele compun armonia unui tablou, astfel încât, în ansamblu, o lume fără rău ar fi mai rea decât una cu rău. Alții s-au revoltat pur și simplu împotriva Creatorului, în vreme ce alții au căutat să dea un anume sens tainic suferinței nemeritate. Dintre toate teoriile și explicațiile date nefericirii dreptului, două însă ne vor interesa în cele de față.

Cea dintâi concepție, pe care o putem numi „tragico-eroică" și care i-a caracterizat pe grecii vechi începând cu epoca lui Homer și până în secolul V î.Cr., nu face altceva decât să afirme că, într-adevăr, lucrurile stau *în mod esențial* exact așa cum *le vedem* și că nici nu pot sta altfel: dreptul are toate șansele să fie nefericit, binele are toate șansele să nu fie răsplătit, adevărul — să nu fie prețuit, ticăloșii și tiranii — să moară împăcați în patul lor. În lumina acestei concepții pesimiste, valorile esențiale — binele, fericirea, adevărul, utilul etc. — nu formează o unitate și nici nu sunt coerente; dimpotrivă, ele se războiesc necurmat și fără odihnă între ele, la fel precum zeii homerici. Omul este prins la mijloc în această grandioasă bătălie axiologică; el trebuie să aleagă între valori concurente, după cum eroul trebuia să aleagă între zei opuși. Dar, întocmai cum a pățit Paris pe muntele Ida, indiferent cărei zeități sau valori îi

va da preferința sa, el va ofensa pe o alta și va avea inevitabil de suferit. Atena, Hera și Afrodita, de pildă, nu pot fi mulțumite deopotrivă! Oricum ar proceda omul, alegerea sa rămâne tragică și este așa în mod ineluctabil și necesar. Frumusețea nu se asociază neapărat cu bunătatea, iar dreptatea se opune adesea fericirii. Valorile individului și cele ale comunității se contrazic și nu pot fi prezervate laolaltă. A salva pe cineva presupune adeseori a minți și a înșela pe alții, precum făcuse Odiseu, iar obsesia de a afla adevărul poate conduce, ca în cazul lui Oedip, la cele mai oribile crime.

Trebuie să observăm că, în această viziune, „politeismul valorilor" (cum avea să-l denumească Max Weber) este în mod esențial fără soluție: nu există undeva deasupra „acestei lumi" contradictorii o alta integratoare, așa cum în politeismul grec nu există un unic Dumnezeu mai presus de Olimp. Nu putem găsi o virtute sau o valoare supremă care să „stea în spatele" virtuților și valorilor împărtășite de unii sau de alții și care să le explice și să le confere o semnificație unitară. Ne lipsește o cortină divină după care să putem privi, pentru a afla adevărul ultim: nu posedăm deci vreun „prolog în Cer", precum în *Cartea lui Iov* sau în *Faust*. Lucrurile și faptele nu au o esență ascunsă, o transcendență pe care să o putem invoca și nici nu pot fi descrise printr-o semnificație mai adâncă la care să aspirăm. *Lucrurile și faptele omenești sunt exact așa cum ne apar*: diverse, contradictorii, conflictuale, plasate sub valori concurente și ireductibile una la cealaltă. Alegerea la care omul recurge inevitabil este tragică, deoarece ea rămâne inevitabil parțială, mutilantă; ea este totodată eroică, deoarece, odată ce a ales, omul se află sub stăpânirea zeului sau a daimonului său și nu mai poate da înapoi: el știe bine că trebuie să pășească tot mai departe, fie și spre propria ruină inexorabilă.

Dacă poeții epici și tragici exprimaseră această viziune tragico-eroică prin poezie, iată că epoca lui Socrate asistă la o nouă categorie de oameni care o reprezintă, o susțin și o utilizează, chiar dacă într-o formă mai greu de recunoscut: sofiștii și retorii. (Nu fără motiv Platon îi asociază pe toți — pe poeți și pe retori — și aici în *Gorgias*, sub aceeași etichetă disprețuitoare.) Practicieni ai cuvântului și ai artei persuasiunii, aceștia utilizează din plin presupoziția unei lumi cu valori contradictorii, plurale, — fără unitate superioară, lipsită de coerență supremă: totul poate fi în mod egal afirmat, negat și demonstrat în funcție de circumstanțe, iar valoarea cuvintelor stă nu în adevărul lor intrinsec (care nu poate fi probat), ci în forța lor performativă în fața mulțimii din adunări și tribunale. Ca și pentru poeți, lumea sofiștilor este profund conflictuală: luptele necurmate dintre cetăți și dintre facțiunile aceleiași cetăți — plasate sub tot atâtea valori și interese divergente — *reprezintă* realitatea însăși și nu o condiție decăzută a acesteia, care se cere a fi ameliorată. Ceea ce poate face omul chibzuit este ca, înarmat cu arta sofisticii și a retoricii, să iasă pe scena publică luptând pentru supremație, aidoma eroilor din vechime pe câmpul de bătaie. Virtutea (*arete*) nu este moralitate, ci exact această capacitate inteligentă, amorală și curajoasă de a obține supremația în folosul propriu, al prietenilor, al facțiunii sau al cetății proprii. Nu întâmplător, *doxa* înseamnă în grecește deopotrivă „glorie", „opinie" și „aparență": a obține gloria și reputația în arena publică presupune, pentru sofist și retor, a te înstăpâni pe opiniile oamenilor, a obține controlul reprezentărilor lor asupra binelui, utilului, adevărului sau frumosului. Era un act de putere și de abilitate intelectuală manipulativă, exercitată împotriva adversarilor, așa cum bravura eroului însemna înfrângerea

unui adversar printr-un act de putere sau de abilitate fizică.

E important de notat că, în pofida imaginii negative atât de răspândite de către Platon pe seama lui, sofistul nu intenționa să vândă o imagine pe care s-o fi știut mincinoasă, o falsă aparență, în locul unui adevăr ascuns pe care l-ar fi disimulat voit. Nu exista nici o minciună din punctul lui de vedere. „Omul e măsura tuturor lucrurilor", celebra zicere a lui Protagoras, afirma pur și simplu că omul — omul individual, dar și omul comunitar — dădea el însuși măsurile, adică valorile lucrurilor și că, în consecință, pluralismul și rivalitatea acestora sunt ireductibile. Nu existau alte valori și alte măsuri decât acelea care se manifestau nemijlocit și în care unii sau alții dintre oameni credeau. Aparența este chiar ultima realitate și nu anticamera realității. Pentru sofist, ca și pentru eroul tragic din vechime, „ființa" autentică nu e decât „ceea ce se vede", decât „doxa" cea luminoasă: dincolo de jerba strălucitoare și efemeră a acesteia nu mai există decât o obscuritate vecină neființei, așa cum pentru eroul homeric, dincolo de viața în lumina soarelui nu exista decât cvasineantul umbrelor nefericite de la Hades.

Că această viziune eroico-tragică — sub varianta ei poetică, arhaică, sau sub cea sofistică, „modernă" — avea măreția și frumusețea ei, nu mai trebuie aproape menționat. Dovadă capodoperele poeziei epice, lirice și tragice grecești — de la Homer la Euripide, dar și forța gândirii unor Protagoras sau Gorgias. (Pe toți aceștia, în bloc, Platon, prin gura lui Socrate, îi recuză sau îi desconsideră.) Că „soluția" pe care ea o oferă scandalului moral al „dreptului nefericit" rămâne gravă și demnă de reflecție, în tot tragismul ei auster și eroic *tocmai prin lipsa sa de iluzii melioriste și facil-consolatoare*, pare greu de con-

testat. (Ea a inspirat de altminteri destui gânditori moderni, mai ales odată cu Nietzsche.)[10] Nu se cuvine însă să uităm nici faptul că viziunea tragică a grecilor se hrănea nu doar din reflecție, ci și din religia lor: fiindcă politeismul axiologic se rezema pe atunci — altfel decât relativismul în epoca noastră postmodernă — pe un veritabil patos religios: credința că divinul este plural, variat, în luptă cu el însuși, convingerea că feluritele forme de manifestare ale supremației unui om asupra rivalilor săi — frumusețea, forța, bogăția, inteligența, persuasiunea, fericirea, iubirea — sunt toate deopotrivă daruri divine, peceți ale unuia sau ale altuia dintre zei, puse fie și o clipă pe nimicnicia cea de obște a muritorilor:

> Făpturi de-o zi! Ce ne e ființa?
> Și ce nu e? Doar umbra unui vis
> E omul.
> Când scapără-nspre el vreo rază cerul
> Atuncea doar
> – Sub licărul luminii –
> Se bucură el de răstimpuri dulci...
>
> (Pindar, *Pythica a VIII-a*)

Cealaltă concepție care ne interesează în cele de față — aceea a filozofiei —, tratând și ea despre scandalul moral al dreptului nefericit și al ticălosului fericit, aparține lui Socrate și lui Platon (sau poate mai bine lui Platon care se exprimă prin intermediul personajului „Socrate"). Ea se opune în mod radical și dramatic atât viziunii tradiționale tragico-eroice, cât și relativismului etic promovat de sofiști, inspirat, cum am văzut, de

[10] V. și Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii*, „Originalitatea lui Machiavelli", București, 1998.

această viziune pesimistă bazată pe pluralismul axiologic.

Radicalismul filozofiei constă în aceea că Socrate nu își propune să recuze sub raport moral fericirea nedreptului, atunci când aceasta are loc; de asemenea, el nu se mulțumește cu anumite speculații privitoare la compensații și pedepse în viața de după moarte, chiar dacă le invocă și aici, în *Gorgias*, și, de asemenea, în *Phaidros*, și în *Republica*, sub forma unor mituri eshatologice. Într-adevăr, Socrate nu vrea să consoleze lumea cu afirmații de tipul acesta: „Poate că dreptul este nefericit în acest moment, dar, în schimb nefericirea sa are un anume sens, o anume valoare, sau va fi compensată într-o altă viață etc....“

Nu, Socrate afirmă pur și simplu spre stupoarea generală (a contemporanilor săi, ca și a noastră — dacă ne gândim bine) că *dreptul este fericit chiar în această viață* și că *tot în această viață nedreptul este nefericit*; mai mult, că acesta din urmă devine încă și mai nefericit *dacă s-a sustras pedepsei pentru fapta sa*. (De unde rezultă nu doar că e preferabil să înduri răul decât să-l comiți, ci că e mai bine astfel pentru cel în cauză!) Conform acestei teze, Pol-Pot și Stalin ar fi fost profund nefericiți, ba ar fi fost încă și mai nenorociți deoarece au murit fără a da socoteală pentru faptele lor, spre deosebire de Eichmann, de pildă, care a fost judecat și condamnat!

Nemăsuratul optimism socratic contestă așadar experiența general-umană și pe aceea a grecilor în particular. El o asimilează unei aparențe false, crezută însă adevărată de majoritatea oamenilor, aparență pe care o distinge de o esență ascunsă, dar autentică pe care numai filozoful pretinde că o cunoaște.

Firește, Socrate nu se mulțumește numai să proclame acest paradox etic; în dialogul *Gorgias*, el se arată

gata să-l demonstreze și, către sfârșitul dialogului, îi declară interlocutorului lui, Callicles, că raționamentele pe care le-a întrebuințat anterior au fost „de fier și de diamant" (509a). Oare așa să fie?

Să privim, deocamdată, un singur episod demonstrativ: în prima parte a dialogului, Gorgias, celebrul sofist și retor, susținuse că retorica e un instrument puternic, dar neutru etic: el poate fi folosit pentru a obține persuasiunea publicului, fie spre bine, fie spre rău. Răspunderea — spune el — aparține însă oratorului care ține discursul respectiv și nu celui care i-a predat cândva arta retoricii — adică sofistului. Se vede clar că, pentru Gorgias, *virtuțile nu formează un corp unitar: binele și utilul ori eficientul se pot despărți, iar unirea lor este accidentală și nu esențială.*

E un punct de vedere, desigur, caracteristic *politeismului axiologic*, pe care Socrate îl combate în numele *integrismului* său — adică al concepției pentru care toate virtuțile fundamentale formează o unitate esențială, astfel încât nu poți s-o ai pe una dintre ele, fără a le avea pe toate. Cum procedează deci filozoful pentru a-și susține teoria?

Astfel, se convenise mai înainte, în cursul dialogului dintre Socrate și Gorgias, că retorul, pentru a-și exercita bine profesia, trebuie *să le cunoască pe cele drepte și nedrepte*. Imediat, el îl face pe Gorgias să admită că cel care a învățat o artă — arhitectura, muzica sau medicina — este un cunoscător al acelei arte și e, prin urmare, muzician, arhitect sau medic: „Cine a învățat fiecare artă nu este în felul în care știința l-a pregătit?" Gorgias e de acord. Dar imediat Socrate întreabă: „Și cine a învățat ce e drept, nu va fi după aceeași normă, un om drept?" (460b) Gorgias consimte și aici. Numai că de aici rezultă imediat că retorul *trebuie să fie un om*

drept, deoarece el *știe* și *a învățat* ce este dreptul, iar retorica — dacă este autentică — *nu mai poate fi neutră etic, așa cum susținuse înainte Gorgias*, care astfel ajunge să fie pus în contradicție cu sine însuși.

Or, este ușor de văzut că „norma" folosită nu este deloc aceeași în cazurile comparate mai sus: se poate, desigur, admite că a ști (în profunzime) ce este medicina te face medic, sau a ști cu adevărat ce este matematica te face matematician; deja lucrurile sunt mai dificile în cazul muzicii. *Dar nu se poate deloc admite că a ști pur și simplu ce este dreptatea, te transformă într-un om drept*. Altminteri, oricare mare jurist ar fi un sfânt! Iar aceasta cu atât mai mult cu cât, pentru Socrate, „a ști" ce este un lucru înseamnă *a-i cunoaște conceptul*, a fi în stare să dai seama rațional de concept în mod necontradictoriu și universal, a-i furniza definiția. Dimpotrivă, avem toate motivele să credem că pentru Gorgias „a ști" ce este dreptul, sau virtutea, sau binele etc. însemna mai curând capacitatea de a oferi exemple concrete și strălucite de oameni drepți sau virtuoși, care se pot constitui în modele de urmat.

Așadar, când Gorgias acceptase că retorul are „știința dreptului" el avea în vedere pesemne nu o cunoaștere intelectuală, precum Socrate, ci una intuitivă și practică. Așadar, dacă „a ști" în sens conceptual și „a ști să practici" nu se pot confunda, dimpotrivă „a ști" în sens intuitiv și practic se poate întâlni cu „a ști să practici". De aceea, nu poate exista o „știință a dreptului" care să te facă drept în sensul socratic, intelectual și raționalist, sens în care există o știință a numărului sau o știință a literelor, care te face aritmetician sau gramatician.

Că raționamentul lui Socrate rămâne oricum vicios, chiar și în situația în care „a ști" conceptual ar echivala totuși cu „a ști să practici" rezultă și din faptul urmă-

tor: se convenise mai înainte între cei doi că un retor a trebuit să învețe și să cunoască nu numai lucrurile drepte, *dar și pe cele nedrepte*. Or, dacă este așa, și dacă se admite, conform lui Socrate, că a avea conceptul unei acțiuni te transformă într-un bun practician al acelei acțiuni, înseamnă că retorul, care are și conceptul nedreptății (și nu doar pe cel al dreptății), *va fi și un om nedrept* (și nu doar unul drept). De unde rezultă fie că el va fi simultan drept și nedrept, ceea ce este contradictoriu, fie că el poate fi când drept, când nedrept, ceea ce ne aduce nu foarte departe de teoria neutralității etice a retoricii, susținută de Gorgias.

Pe scurt, raționamentul lui Socrate nu e *nici de fier, nici de diamant*, ci e, pur și simplu, un sofism — un sofism însă cu care filozoful vrea să-l combată tocmai pe Gorgias — un celebru sofist!

Dar, dacă raționamentele lui Socrate sunt deficitare (și sunt destule exemple de acest tip în *Gorgias*, după cum vom mai avea ocazia să arătăm), cum poate spera el (și Platon prin intermediul său) să convingă de adevărul tezei sale etice, într-atât de excentrice și paradoxale? Mi se pare că trebuie să recunoaștem lucrul următor, chiar dacă acesta are pentru ce să scandalizeze, fiind vorba despre Platon: nu mijloacele argumentației pur raționale, logice (sau „dialectice", cum ar fi spus filozoful însuși în *Republica*) susțin demonstrația, ci mai degrabă mijloacele proprii lui Gorgias: *sofistica și retorica*! De altminteri, cred că ar fi și imposibil ca *teza nefericirii ticălosului* să poată fi demonstrată cu argumente riguroase și universale, cum pretinde să facă Socrate.

În esență, ceea ce se întâmplă în dialogul *Gorgias* are de ce să intrige și chiar să nemulțumească un cititor care nu s-ar lăsa sedus de cuvintele și de prestigiul lui

Platon: retorica — văzută ca o expresie predilectă a „politeismului valorilor" — este combătută de filozofie prin gura lui Socrate nu cu armele sale proprii, ci cu armele rivalei atât de criticate — ale retoricii (și ale sofisticii). Rezultatul conduce la un echivoc: dacă Socrate triumfă înaintea lui Gorgias și a adepților acestuia, Polos și Callicles, oare prin aceasta triumfă cu adevărat filozofia, sau victoria e tot a retoricii, fie și în mod camuflat, la „opțiunea a doua"? Iar în această a doua situație, mai învinge cu adevărat Socrate, sau învinge cumva, de fapt, Gorgias, Polos și Callicles? Și atunci n-ar merita aceștia din urmă, și mai cu seamă ultimul, o fie și parțială reabilitare?

În plus, trebuie avut curajul și avansat cu încă un pas: nu numai că, în *Gorgias*, Platon recurge la sofisme împotriva sofiștilor, dar el uzează abundent, spectaculos și magistral de unul dintre cele mai puțin oneste procedee retorice: *discreditarea tezei adversarului fie direct, fie prin discreditarea persoanei care o susține.*

Iată, de pildă, cum reușește Socrate, care nu are la îndemână o respingere validă, să discrediteze retorica și politeismul valoric pe care ea îl promova:

În prima parte a dialogului, în cadrul discuției cu Gorgias, Socrate, abandonând metoda sa uzuală — aceea de pune întrebări și a încerca să obțină răspunsuri scurte de la adversari — oferă un sistem al ocupațiilor esențiale cu rost practic, unde retorica (laolaltă cu sofistica) își află locul său — și un loc extrem de neonorabil.

Sistemul este, în mod esențial, *analogic*: există, pe de-o parte trupul și există, pe de alta, sufletul, entități considerate a fi similare structural. Pentru îngrijirea trupului au fost inventate două arte (*technai*): *gimnastica* (ce conservă sănătatea trupului) și *medicina* (care restabilește sănătatea pierdută a trupului). Analog, și pentru

suflet vor exista două arte: *legislația* (care corespunde gimnasticii și care păstrează „sănătatea" corpului social), și *justiția* (ce corespunde medicinei și care restabilește „sănătatea" pierdută a corpului social). Aceste patru arte valoroase au însă — susține Socrate — și patru uzurpatoare detestabile, care nu sunt arte, ci „practici" și pe care Platon le numește „lingușiri" (*kolakeiai*). Ele nu se preocupă de bine, ci de plăcut; separă, cu alte cuvinte, valorile, dând prioritate plăcerii, indiferent dacă în urma ei rezultă sau nu un bine. Aceste patru „lingușiri" se dispun în tabelul analogic în felul următor: în cazul corpului, *cosmetica* se dă drept gimnastică, dorind să-i uzurpe poziția și prețuirea, iar *arta culinară* se dă drept medicină. În cazul sufletului (colectiv), *sofistica* pretinde să ocupe locul legislației, în vreme ce *retorica* asumă identitatea justiției.

	Arte	Practici (lingușiri)
trup	*gimnastica*	*cosmetica*
	medicina	*arta culinară*
suflet	*legislația*	*sofistica*
	justiția	*retorica*

Cât de negativ calificate ies din această sistematică retorica și sofistica e ușor de văzut: mai întâi de toate, Socrate întrebuințează un procedeu pur retoric de discreditare: etichetarea injurioasă generică pe care retorica și sofistica o împart cu arta culinară și cu cosmetica: aceea de a fi *lingușiri*. Or, odată eticheta aplicată, discreditul decurge: lingușirea este o formă de înșelăciune și de minciună. Într-adevăr, toate cele patru „lingușiri"

„întind curse prostiei" (464d), „se furișează" (464d) pe sub artele veritabile a căror identitate *pretind* (*prospoieitai*) în mod fals că o adoptă. Mizeria lor morală este dublată de o mizerie intelectuală: astfel, ele nu obțin calificativul nobil de „arte" (*technai*), ci numai pe acela de „practici" (*empeiriai*). Or, artele au o componentă rațională, în vreme ce *practicile* nu. Socrate le numește *alogon pragma*, ceea ce înseamnă nu numai „lucru irațional", dar și „stupid".

Procedeul analogic pe care Platon și-a întemeiat sistemul difuzează, fără o cercetare specifică, trăsăturile negative, observate în cazul „practicilor" corpului, asupra „practicilor" sufletului: Socrate afirmă că arta culinară, dacă intră în competiție cu medicina în privința regimului alimentar, reușește să convingă numai pe copii și pe oamenii fără minte, care sunt „ca niște copii" (464d); de unde rezultă, prin analogie *și fără o examinare suplimentară*, că „practica" corespunzătoare din domeniul spiritului — retorica — reușește și ea să convingă numai pe oameni cu minte de copii. De asemenea, cosmetica, pe care Platon o numește *kommotike* — ceea ce s-ar traduce mai exact prin „dichisire", adică un exces de împodobire — este caracterizată drept un „procedeu aducător de rău, înșelător, lipsit de noblețe, nedemn de un om liber" (465b). Or, este clar că disciplina corespunzătoare din domeniul spiritului — și anume sofistica — va acumula prin analogie exact aceleași valori negative, ajungând să fie discreditată, la fel ca și retorica, *fără a mai trebui să fie examinată în sine*. E ca și când, dacă am stabilit proporția: raportul dintre delfin și pește este identic cu raportul dintre liliac și pasăre (delfinul „pretinde" că este un pește, fără să fie, iar liliacul „pretinde" că este o pasăre, fără să fie); iar apoi am spune că liliacul — poate datorită tocmai faptului

că pare să asume o „falsă identitate" — este un animal detestabil și înfricoșător, am concluziona că, prin analogie, și delfinul este un animal detestabil și înfricoșător.

De fapt, sistemul analogic formulat de Platon (în mod explicit împrumutat din geometrie unde este la locul său) funcționează ca o mașină de indus formule pregnante și memorabile — ceea ce îl apropie de un procedeu retoric — dar contestabile, în absența oricărei demonstrații autentice — devenind astfel un mecanism al discreditării retoricii și sofisticii.

Pe de altă parte, lipsa de rigoare demonstrativă a acestei proporții analogice este ușor de întrevăzut, pentru oricine nu are „minte de copil" și nu se lasă fermecat de retorica lui Platon. Mai întâi, pe ce s-ar întemeia afirmația că arta culinară „pretinde" statutul de „medicină"? Evident, ar putea exista un bucătar nebun care ar prescrie diete alimentare în locul medicului. Dar, în general, un bucătar normal nu vrea să treacă drept medic, așa cum un cosmetician normal nu vrea să treacă drept profesor de sport. Platon acoperă cu oprobriu cele două „practici", deoarece el ne sugerează că ele rivalizează cu medicina și gimnastica, ceea ce la modul general este fals. Or, atâta vreme cât arta culinară nu pretinde altceva decât că dă savoare mâncării, iar cosmetica nu are altă ambiție decât să adauge o frumusețe artificială corpului care nu o (mai) poate dobândi pe cea naturală — totul este în regulă. Cel mult s-ar putea distinge între o cosmetică „bună" și una „dăunătoare", exagerată, și la fel și în cazul artei culinare: se poate deosebi între o bucătărie gustoasă dar sănătoasă, și una ce implică riscuri. Dar Platon nu face această distincție, aruncând un oprobriu general asupra cosmeticii și artei culinare.

Apoi, Platon nu ne spune pe ce se bazează omologia dintre artele trupului și cele ale sufletului. Nu există nici un motiv *a priori* pentru ca trupul și sufletul să funcționeze pe baza unor principii similare, ba, am spune, sunt destule motive pentru ca o astfel de similitudine să nu existe. Or, presupoziția omologiei funcționale dintre trup și suflet — complet nedemonstrată — introduce ideea fundamentală că sufletul poate fi *bolnav* sau *sănătos*, întocmai precum trupul, *dar nu în sensul unei boli psihiatrice, specifice, ci în sens moral*. Însă nu numai sufletul individual e astfel, ci și ceea ce s-ar putea numi „sufletul colectiv", al cetății.

Or, dacă, în conformitate cu medicina hipocratică la modă pe vremea lui Platon, boala trupului e efectul unei dizarmonii în corp, rezultă, în urma raționamentului analogic, că „boala" sufletului colectiv este dizarmonia socială și politică; ceea ce în cazul cetății democratice nu e altceva decât competiția normală dintre grupuri și partide. Iar în cazul sufletului individual, „boala" (dizarmonia) va fi — va zice Socrate — nedreptatea, ticăloșia, iar „sănătatea" — dreptatea și virtutea în general (504c-d); de unde rezultă că, așa cum trupul e mai fericit când ajunge la medic care îl vindecă, sufletul ticălos e mai fericit când ajunge la judecător care îl „vindecă" prin pedeapsă! Cât de falsă e analogia se poate vedea dintr-un singur lucru: boala trupească poate conduce la moarte, adică la dispariția trupului. Dar această „boală" sufletească care e nedreptatea, oricât ar fi de gravă, nu ucide sufletul, care, cum de fapt Platon o crede, este nemuritor. (În fond, Platon ar fi putut presupune că sufletul omului rău piere după moarte, spre deosebire de cel al omului drept, dar fapt este că el nu susține aceasta.)

În sfârșit, să spunem că rămâne neclar de ce sofistica se opune legislației, afară doar dacă prin legisla-

ție nu înțelegem legislația totalitară, prescrisă de Platon în *Republica* sau, mai târziu, în *Legile*, iar prin sofistică înțelegem dezbaterea politică democratică. În acest caz însă, opoziția este între două forme de stat, și nu între două discipline ale spiritului, cum vrea filozoful să ne facă să credem. Că Platon ia partea statului totalitar e bine știut; dar încercarea sa de a demonstra superioritatea „legislației" asupra „sofisticii" nu devine prin aceasta cu nimic mai izbutită.

Pe de altă parte, din nou nu există nici un motiv pentru care retorica s-ar opune justiției: firește, avocații fac apel la retorică pentru a câștiga un proces, fără ca neapărat unii dintre ei să aibă dreptate, și din acest punct de vedere, cu totul superficial, opoziția ar avea un anume sens. Dar ideea fundamentală care motivează dezbaterea juridică este că dezbaterea între avocați conduce la aflarea adevărului și la exercitarea corectă a justiției, ceea ce anulează presupusa opoziție. E paradoxal că tocmai Socrate care promova dezbaterea drept un mijloc fundamental de a căuta adevărul, susține, în fapt, prin critica adresată retoricii eliminarea dezbaterii juridice! Dar, așa cum am văzut, acesta nu-i deloc singurul paradox din dialogul *Gorgias*...

Sofistica și retorica sunt astfel discreditate chiar cu ajutorul sofisticii și al retoricii! Platon însă merge mai departe și, deoarece nu poate oferi o demonstrație riguroasă, validă a tezei sale etice — fericirea dreptului și nefericirea nedreptului — încearcă să-și demonetizeze pe rând, moral și intelectual, adversarii de dialog — pe Gorgias, pe Polos și pe Callicles.

Gorgias nu apare decât ca o umbră a marelui sofist de altădată, tratat cu o condescendență politicoasă dar ironică de către Socrate. E lăsat să se laude că poate

răspunde corect la orice ar fi întrebat și că arta sa poate obține victoria în orice competiție, purtată cu orice specialist; după care ajunge să fie pus în contradicție cu sine însuși. I se aduc desigur unele scuze pentru debilitatea sa argumentativă: avea cam 80 de ani la momentul când se presupune că ar fi avut loc dialogul (405 î.Cr), și se ostenise anterior ținând o lungă cuvântare. Iată-i portretul: un om deja în vârstă, un *fost* mare sofist și retor, un personaj cumsecade altminteri (face elogiul utilizării cu dreptate a retoricii), dar cu puterile intelectuale în vădit declin, nu și cu vanitățile proprii și ale profesiei sale! De ce această caracterizare neavantajoasă? Răspunsul mi se pare evident.

Am văzut că Socrate nu reușește de fapt să anihileze *dialectic*, printr-o demonstrație riguroasă, teza neutralității axiologice a retoricii, și, în sens mai larg, concepția pluralismului valoric, susținute de Gorgias. *Insuficiența dialectică e însă compensată retoric*: un *fost* mare spirit, acum ezitant, nu prea atent la detaliile argumentației, în schimb în continuare prea obsedat de reputația sa și a profesiei sale și prea vanitos, nu e un adversar pe măsura lui Socrate. De unde, cititorul se lasă ușor convins că nici teza *fostului* nu e pe măsura tezei integrismului axiologic profesate de Socrate. Retorica va ieși înfrântă, pentru că iese înfrânt Gorgias, promotorul ei. Consecință bineînțeles falsă, dar seducător de crezut!

Iată însă că în ajutorul lui Gorgias, pus în dificultate, sare Polos, un tânăr discipol al sofistului. Și din nou, asistăm la repetarea procedeului indicat mai sus: Socrate demonstrează sofistic (adică în mod invalid) teza paradoxală a fericirii dreptului și a nefericirii ticălosului, dar cititorul va fi convins să creadă în această foarte șubredă demonstrație, mai ales deoarece adversarul lui Socrate, Polos, care respinge teza socratică, este prezentat cu mijloace artistice și retorice ca un ins antipatic.

„Polos" înseamnă în greceşte „mânz". Numele personajului e bine ales şi serveşte caracterizării acestui discipol pătimaş al lui Gorgias a cărui principală trăsătură e imaturitatea, pripeala intelectuală, asociată cu disprețul tâmp, nici măcar mascat pentru teza lui Socrate privitoare la fericirea omului drept şi la nefericirea ticălosului. Împăunându-se cu ceea ce el crede că a învățat de la Gorgias, Polos exclamă imprudent: „Mare lucru să te combat, Socrate! Dar chiar şi un copil e în stare a-ți respinge argumentația ca neadevărată!" (470 c) Sau, în momentul când Socrate afirmă că nedreptul nepedepsit este mai nefericit decât nedreptul pedepsit, Polos râde prostește, determinându-l pe Socrate să remarce ironic: „Ăsta e alt mod de a respinge teza unui adversar — a râde, fără a o respinge cu adevărat?" (473e)

Firește că cititorul nu are cum să simpatizeze cu un astfel de personaj, pentru a lua poziție împotriva nobleței intelectuale şi a fermității morale a lui Socrate; astfel, orice ar spune, chiar dacă are în fond ceva dreptate, neisprăvitul Polos e sortit de la început eşecului.

Şi totuşi faptul că, pentru a respinge teza lui Socrate, el oferă exemple de „tirani fericiți", precum cel al lui Archelaos, regele Macedoniei, nu e deloc un procedeu ilicit, aşa cum vrea să ne convingă Socrate, care îi pretinde argumente „dialectice" şi nu retorice. Tocmai masivitatea şi abundența unor astfel de exemple de-a lungul istoriei — de la Archelaos, Caligula şi Nero şi până la Stalin şi Osama bin Laden — este copleşitoare şi anevoie de respins prin argumente „dialectice". (Oare a plâns Osama bin Laden când au căzut „turnurile gemene"?) Mai mult, nu orice poate fi susținut cu argumentele de tip intelectualist şi rațional, pretinse în mod monoton de Socrate: iată ceea ce s-ar fi cuvenit ca Polos să arate

mai întâi. Firește, el e incapabil de un astfel de efort intelectual, astfel că exemplele sale, deși bine alese, nu-i servesc la nimic: cititorul e deja indignat de mărginirea intelectuală, ca și de aroganța „mânzului" și trece cu prea mare ușurință peste excesele intelectualiste, nefondate, ale maestrului lui Platon. El uită, așadar, că Platon — cu știutu-i geniu dramatic — s-a folosit de retorica discreditării purtătorului unei idei pentru a discredita chiar respectiva idee pe care cu greu ar fi putut-o respinge altminteri, cu argumente „dialectice" valide și riguroase.

Polos mai are, de altfel, și un alt defect de caracter, abil speculat de Socrate: *ipocrizia socială.* Astfel, emulul lui Gorgias e de părere că a comite nedreptatea este *mai bine* decât a o îndura, dar crede totuși că e *mai frumos* a o îndura decât a o comite. El deosebește, cum observă Socrate, binele de frumos, atribuind implicit, nemărturisit *binelui* un sens utilitar *cu referire* la individul în cauză și văzând la fel de nemărturisit în *frumos* o valoare *cu referire* la societate. Polos ar fi trebuit să admită deschis că valorile individului și cele ale societății sunt divergente, dar, fiind un ipocrit, nu are curajul să o facă, lăsând în confuzie *la ce sau la cine se referă* „binele" și „frumosul" pe care el le invocă. Confuzie întreținută voit de Socrate, căruia nu-i va fi greu să demonstreze ulterior că *binele* și *frumosul* sunt în fapt identice (în grecește „kalon" înseamnă cu adevărat și „bine", nu numai „frumos") și că Polos gândește contradictoriu când susține că *e mai bine* să faci nedreptatea decât s-o înduri, dar e *mai frumos* să o înduri decât să o faci.

Că Socrate a adus aici din nou sofistica într-ajutor e limpede, tocmai fiindcă frumosul și binele au, în acest caz, referințe diferite și, prin urmare, semnificații diferite, pe care el nu le distinge, fără îndoială intenționat.

Dar cititorul tinde, din nou, să țină cu filozoful care susține cu curaj *integrismul etic* și unitatea tuturor valorilor, împotriva *duplicitarului* Polos, care are grijă să se pună la adăpost, neavând curajul să despartă explicit valorile sociale de valorile individuale, *nu care cumva să fie acuzat el, un străin în democratica Atenă, că susține pe tirani*, cum ar fi fost Archelaos, uzurpatorul tronului Macedoniei. Iar cum cititorul grec, cel puțin, mai știa că Archelaos îl invitase pe Socrate la curtea sa, că acesta îi refuzase ferm invitația (cum nu făcuse un Euripide, de exemplu, elogiat și apropiat de sofiști), el avea un motiv în plus să vadă în discursul lui Polos un elogiu ipocrit al puterii absolute, iar în raționamentul lui Socrate expresia independenței și a demnității înțeleptului. Că însă acest „motiv în plus" nu e deloc „dialectic", ci pur retoric și artistic — adică ține de manierele argumentative pe care, explicit, Socrate sau Platon le refuzau altora — aproape că nu mai e nevoie de repetat.

Cel mai remarcabil interlocutor al lui Socrate din *Gorgias* este însă Callicles, un atenian bogat, în casa căruia este găzduit Gorgias. Tăios, intrepid, speculativ, spunând tot ce crede fără menajamente, Callicles apare a fi mult mai inteligent decât Polos, mult mai curajos decât Gorgias și, în plus, a studiat filozofia când era mai tânăr. Nu-i este greu, de aceea, să remarce imediat lipsa de rigoare logică a lui Socrate și cursa în care căzuse puțin mai înainte Polos. Utilizând celebra distincție a sofiștilor dintre „lege" și „natură" (o formulare a tezei pluralismului axiologic), el observă că, exprimând principiul că e preferabil să înduri decât să faci nedreptatea și încercând să i-l demonstreze lui Polos, Socrate s-a referit când la „natură" (în conformitate cu care a produce răul este preferabil lui a îndura răul), când la „lege" (în conformitate cu care a îndura răul este preferabil lui

a produce răul). Or, spune Callicles, binele și frumosul se raportează diferit la lege (adică la convenția omenească), respectiv la natură: „Cel mai urât după lege e să faci nedreptatea; cel mai urât și rău după natură e s-o suferi." (483a)

De fapt, Callicles este înfățișat ca un apologet al „legii naturale" care cere — afirmă el — ca cel mai bun sau mai puternic să-l domine pe cel mai slab. Firește, în continuare, lui Callicles nu-i este foarte ușor — așa cum îi atrage atenția Socrate — să definească exact pe cine are în vedere prin conceptul de „cel mai bun" sau „cel mai puternic". Totuși, nici Socrate nu mai reușește și nici nu mai încearcă cu adevărat să reia tentativa de întemeiere rațională propriu-zisă a principiului său etic, ci, în manieră retorică, recurge la diferite afirmații indemonstrabile riguros despre oamenii nedrepți, la criticarea oamenilor politici ai Atenei, la reluarea tezei nedreptății ca boală a sufletului, cât și, în final, la un mit despre teodicee. Pe scurt, la argumente de tip retoric. Și totuși, cititorul poate avea impresia că, în final, Callicles a fost, la rândul lui, înfrânt. De ce are această impresie?

Pentru că defectele personajului nu sunt de raționament, ci de caracter. Din nou Platon îl face să triumfe pe Socrate nu în virtutea rigorii sale demonstrative, ci, poate mai clar ca oriunde, datorită valorii sale morale personale superioare. Dimpotrivă, personajul Callicles este astfel zugrăvit, încât să devină profund antipatic, în pofida unor calități reale, cum ar fi sinceritatea, pe care, de altminteri, Socrate nu i le contestă.

Astfel, mai întâi, dacă Polos era ipocrit, Callicles este cinic. Or, a lăuda dreptul forței nu sună deloc agreabil și cititorul — om de bună-credință — are tendința să se revolte, chiar dacă știe că dreptul forței este adesea, din păcate, o realitate. Nu-și dorește însă s-o vadă pe aceasta chiar elogiată!

În al doilea rând, Callicles este prezentat adesea ca lipsit de *fair play*. Atunci când nu-i convine, răspunde în răspăr, îl tratează pe Socrate drept pisălog, afirmă că numai de dragul lui Gorgias consimte să răspundă în continuare la întrebări, chipurile, prostești, pretinde că *„nimic din ce spune Socrate nu-l interesează"* (505c), insinuează că interlocutorul său nu e serios și că nu merită discutat cu el. E greu să-i ierți toate aceste deficiențe ale simplei politeți și curtoazii. În plus, apare sentimentul că, în felul acesta, Callicles își maschează înfrângerea, iar cititorul asumă atunci că înfrângerea personajului e un fapt și că ea echivalează cu înfrângerea pluralismului axiologic, echivalență care nu e deloc adevărată.

În al treilea rând, Callicles desconsideră filozofia, pe care o vede bună numai la tinerețe, ca antrenament intelectual, dar distrugătoare pentru un bărbat matur, care vrea să aibă un rol politic însemnat în cetate. Or, contemporanii lui Platon, care citeau *Gorgias* și care trăiseră dezastrele Atenei de la sfârșitul războiului peloponeziac, știau cât de multe dintre aceste dezastre trebuiau atribuite unor oameni politici care, precum Alcibiade, Charmides sau Critias, abandonaseră filozofia pentru politică. Pentru acești contemporani ai lui Platon, înfumurarea și siguranța de sine a lui Callicles care părea să le anticipeze și să le elogieze abandonul apăreau desigur deplasate, iar criticile lui Socrate la adresa politicienilor mai vechi — rezonabile. Cât despre generațiile de cititori de mai târziu, crescute în devoțiunea pentru filozofie, pentru ele Callicles apare drept un detractor îndârjit și cinic al valorilor spirituale.

În sfârșit, trebuie notat că, deși nu proferează amenințări precum Anytos în dialogul *Menon*, Callicles anticipează probabilitatea procesului și a condamnării la moarte a lui Socrate din pricina practicării filozofiei.

Cititorul va tinde atunci să-l alăture pe Callicles, dacă nu corului acuzatorilor lui Socrate, măcar celor care, cu indiferență și cinism, au acceptat ca filozoful să fie condamnat în mod injust. Cititorul de filozofie, care știe ce urma să se întâmple cu Socrate la câțiva ani de la momentul ipotetic al conversației din *Gorgias*, nu poate primi cu inima ușoară confruntarea dintre acești doi oameni: unul cinic și trufaș, dar care nu pare să aibă ceva de riscat în cetate; al doilea — „cel mai drept și mai bun dintre oameni" — care urmează să piară pe nedrept în aceeași cetate. În compensație, cititorul va tinde să ia partea celui de-al doilea și să-l defavorizeze pe primul. E o părtinire firească sub raport psihologic, dar care are puțin de-a face cu adevărul intrinsec al teoriilor susținute de Socrate, respectiv de Callicles. Din nou, Socrate pare să convingă, mai ales fiindcă interlocutorii săi ajung sub un discredit moral.

Dar e această modalitate de a-i asigura lui Socrate victoria un procedeu licit? E, în orice caz, un procedeu retoric, a cărui utilizare pare însă contestabilă într-un dialog care își propune să conteste tocmai retorica! Platon care, în *Republica*, ne-a dat o mare operă filozofică cu valențe literare majore unde se critică aspru valoarea literaturii, Platon, care în general a avut o mare operă scrisă, deși a condamnat, în *Phaidros* și *Scrisoarea a VII-a*, utilizarea scrisului filozofic, iată-l acum, în *Gorgias*, recidivând: ne dă un dialog extrem de critic la adresa retoricii și a sofisticii, a cărui principală modalitate de obținere a convingerii ține de fapt de procedeele infamante, chipurile, ale retoricii și ale sofisticii!

Merită atunci Callicles (ba chiar Polos sau Gorgias) o reabilitare? Personajele ca atare, cu aroganța, cu lașitatea, cu ipocrizia, cu cinismul lor — pesemne că nu;

dar politeismul axiologic, cât și viziunea tragico-eroică prezentă în subteranele acestuia, odată ce sunt detașate de purtătorii ei de cuvânt nu prea vrednici ca întruchipări personale, ar merita măcar atenția noastră, și poate chiar o certă simpatie.

Dar, dacă este așa, ce vom mai spune despre Socrate? Nu va ieși el înfrânt din confruntarea cu politeismul axiologic, nu va fi el omorât pentru a doua oară, simbolic, și, odată cu înfrângerea sa, nu va fi umilită credința în coincidența ultimă între bine, adevăr, frumos și just? Marele paradox al acestui dialog pare a fi: e greu să crezi *în ce spune* și *în ce crede* Socrate, dar e greu să nu crezi *în Socrate*. Și invers: e greu să crezi în ființe precum Callicles, Polos sau în Gorgias, dar e mult mai ușor să crezi, fie și parțial, *în ce cred Callicles, Polos și Gorgias*. Ce-i de făcut atunci?

Cândva, Talleyrand, ministrul lui Napoleon, i-a spus țarului Alexandru: „Sire, Franța este o țară civilizată, Rusia — nu. În schimb, Împăratul Rusiei este civilizat, în vreme ce Împăratul Franței — nu." Talleyrand își pregătea, prin asemenea vorbe, terenul pentru a-și trăda suveranul, sub pretextul salvării civilizației. Atunci, scriind rândurile de mai sus, oare am pregătit la rândul nostru terenul pentru o altă trădare, a altui suveran — Socrate — sub pretextul salvării gândirii de lipsa de rigoare socratică?

Dar nu devii „un Talleyrand" vrând să salvezi civilizația, ci vrând să trădezi; și nu-l trădezi pe autenticul Socrate vrând să salvezi rigoarea, ci trădând-o...

VII. Lecția lui „Socratagoras"

Câți dintre noi nu suntem copleșiți de imensa distanță dintre nivelul moralității majorității oamenilor, rămasă parcă la stadiul grotelor, pe de-o parte, și aptitudinile și cunoștințele lor tehnice, atât de avansate astăzi, pe de alta? Apetitul nostru de a ucide, de a tortura, a nimici, a-l umili și chinui pe celălalt e la fel de nestăpânit azi ca și acum trei mii de ani, dar cât de rafinați și perfecționați în mijloacele de omorâre am devenit între timp! Diferența dintre noi și înaintașii noștri stă în mașini, computere, bombe, rachete, telefoane mobile și imobile, medicamente, zgârie-nori, supermarketuri și atâtea altele; dar pentru ce nu suntem măcar puțin mai înălțați moral decât strămoșii noștri îndepărtați?

Iar dacă majoritatea oamenilor își trăiesc relativ decent viața, aceasta nu se datorează de cele mai multe ori progresului lor moral autentic sau asimilării mesajului etic al marilor religii. Fără a spune neapărat împreună cu Joseph de Maistre că „cel mai util personaj al societății este călăul", trebuie să recunoaștem, așa cum au arătat-o spirite pesimiste (sau pur și simplu realiste) ca Augustin, Hobbes sau Freud, că represiunea sau frica de represiune sunt factorii principali în abținerea majorității oamenilor de la răul major. Numai că este destul ca acești factori represivi să slăbească sau să dispară — precum în război, revoluții, crize importante etc. — pentru ca instinctele ucigașe să răzbată neinhi-

bate la suprafață. Există firește și excepții morale: unele celebre, multe altele — neștiute. Dar exact caracterul mereu excepțional, de-a lungul istoriei, al binelui moral arată, pesemne, cât de greu educabili suntem sub raportul eticului.

Și totuși: care este motivul pentru care nu reușim să devenim, de la generație la generație, mai buni, așa cum am reușit să devenim mai cunoscători, mai puternici, mai abili, chiar mai sănătoși? Ce stă în calea progresului moral și de ce lucrurile stau altfel în domeniul tehnologic sau științific?

A afla dacă moralitatea în genere și mai ales dacă „virtutea politică" (aptitudinea de a fi un bun bărbat de stat) pot fi ameliorate și acumulate printr-o formă de învățământ sistematic, precum este cazul cu cultura generală sau cu diferitele științe sau meserii, și, dacă da, a ști cine trebuie să fie folosit drept „profesor de virtute", formează tema dialogului platonician de tinerețe *Protagoras*. Mai târziu, în *Menon*, Platon va aborda aceeași temă („dacă virtutea se poate învăța"), care nu este absentă nici în *Gorgias*, nici, bineînțeles, în *Republica*. Era, de altminteri, o temă intens discutată și disputată în mediile intelectuale ateniene din ultima parte a secolului al V-lea î.Cr, și, fără îndoială, valabilitatea disputei nu s-a pierdut până astăzi.

Dialogul *Protagoras* pune în scenă, așadar, o astfel de dispută pe tema amintită între un Socrate încă relativ tânăr și deja venerabilul sofist Protagoras. „Pune în scenă" la modul propriu, căci dialogul este, în fapt, o minunată piesă de teatru satirică, unde Protagoras și Socrate joacă rolurile principale; alături de ei mai „joacă" tinerii Hippocrates sau Alcibiade, cât și sofiștii „secunzi", Prodicos din Cos și Hippias din Elis. Caracterul profund

dramatic al acestui dialog ridică însă o dificultate care, dacă nu îi este particulară numai lui, pare că devine în acest caz, ea însăși, de-a dreptul dramatică: *care este sensul dialogului și ce vrea, în fond, Platon să ne spună prin intermediul acestei „piese"?*

Este bine știut că Platon a fost nu numai un foarte mare filozof, dar și un foarte mare artist al cuvântului. Mai puțin simplu este a se înțelege însă în ce măsură artistul Platon contribuie la cunoașterea mai bună a mesajului unei opere filozofice și nu numai literare, în ce măsură chiar ajută el la adâncirea sensurilor propuse de filozoful Platon, sau dimpotrivă dacă nu cumva artistul tinde să-l facă pe filozof mai obscur, mai incert, mai capabil să eludeze plasa unei hermeneutici univoce.[11]

În cazul de față putem formula dilema astfel: *în ce măsură și cât de mult autorul se identifică sau nu cu unul sau altul dintre personaje (în principiu cu Socrate și Protagoras)?* În fond, nimeni nu presupune că Shakespeare ori Molière se identifică cu vreunul dintre personajele lor. De ce atunci ar sta lucrurile diferit cu Platon? Pentru că — se răspunde în genere — Platon este în primul rând un filozof și numai în al doilea rând un scriitor de literatură. Răspunsul acesta nu este totuși pe deplin satisfăcător, mai ales în cazul unui dialog atât de dramatic prin construcție, precum *Protagoras*.

Și atunci: oare Platon însuși, ca „eu auctorial" filozofic, se exprimă mai ales prin gura lui Protagoras (1), prin aceea a lui Socrate (2), sau prin a nici unuia dintre ei în mod exclusiv (3), încât, în această ultimă variantă, pentru a ști ce vrea cu adevărat Platon să ne

[11] Vezi, pentru un punct de vedere mai aprofundat în această chestiune, cartea mea *Filozofie și cenzură. Cazul Platon*, București, Humanitas, 1996.

spună în *Protagoras*, poate ar trebui să presupunem un fel de mixaj al ambelor personaje principale, într-o anumită proporție, mixaj cu care s-ar identifica „eul auctorial"?

Firește că sensul dialogului ar putea fi prezumat numai în funcție de capacitatea noastră de a sugera un răspuns plauzibil la aceste întrebări, considerând, pe rând, ipotezele menționate. Dar mai întâi, să prezentăm pe scurt desfășurarea „acțiunii dramatice".

Într-o scurtă conversație introductivă dintre Socrate și un companion nenumit, primul reamintește de disputa avută în cursul zilei cu Protagoras și de faptul că i-a dat atenție acestuia mult mai mult decât frumosului june Alcibiade (care era îndrăgostit de Socrate, după cum se cunoaște). În continuare, Socrate relatează cum, dis-de-dimineață, a fost trezit de tânărul Hippocrates, care, plin de entuziasm, l-a anunțat despre prezența în oraș a marelui sofist Protagoras și l-a rugat să-l prezinte acestuia, deoarece, spune tânărul, el personal nu s-ar abține de la nici o cheltuială pentru a-i deveni elev. Fiind încă devreme pentru întâlnirea cu sofistul, Socrate îl supune pe Hippocrates unui tir de întrebări și constată că acesta nu prea știe ce învățătură predă un sofist (deși crede că ea are legătură cu retorica) și nici dacă aceasta e bună sau păguboasă, fiind totuși dispus să cheltuiască oricât de mult pentru a o dobândi. Cu totul altfel ar fi stat lucrurile, crede Socrate, dacă Hippocrates ar fi dorit să ajungă medic sau sculptor; atunci ar fi știut exact ce dorește să învețe și cine este cel mai calificat să-i fie dascăl. Se sugerează că între artele tehnice și arta sofistului este o diferență considerabilă și că, tocmai din pricina acestei diferențe, cea din urmă este suspectă.

În fine, cei doi ajung la casa bogatului Callias, unde e găzduit Protagoras. Reușesc să dejoace vigilența por-

tarului, care nu voia inițial să-i lase să intre, deoarece îi credea sofiști — un soi de oameni pe care el îl disprețuia. Urmează descrierea pitorească a cortegiului de admiratori, care, întocmai unui cor bine îndrumat, îl însoțesc pe Protagoras ce peripatetizează în portic. În altă parte a porticului, șezând pe un tron, sofistul Hippias vorbește discipolilor săi, în timp ce, dintr-o cameră învecinată răsună vocea altui sofist celebru, Prodicos.

Socrate îi declară lui Protagoras că Hippocrates dorește să-i vorbească și îl întreabă dacă preferă să se întrețină cu el în privat sau în public. Protagoras susține că sofiștii din vechime își ascundeau arta lor sub camuflajul poeziei, precum Homer, Hesiod sau Simonide, ori sub acela al gimnasticii, muzicii, ori al misterelor, de teama de a nu fi persecutați. Dar el, Protagoras, recunoaște deschis că este un sofist; totuși, a scăpat cu bine de-a lungul atâtor ani de când își practică profesia. Astfel că el va discuta în public despre arta sa.

Apoi Protagoras admite că ceea ce el oferă drept învățătură contra bani celor care vor să învețe ceva de la el este: „arta politică și promisiunea de a-i face pe oameni cetățeni buni", cu alte cuvinte, „virtutea politică" (319a).

În acest moment, Socrate își formulează teza sa de plecare, prin care contestă rolul asumat de Protagoras: *arta politică, ca și virtutea politică* — susține el — *nu pot fi învățate sau predate, spre deosebire de artele obișnuite, tehnice sau de științe.* Două argumente empirice aduce Socrate în sprijinul acestei teze: mai întâi că, atunci când în adunările publice ateniene sunt în joc chestiuni tehnice, se recurge numai la anumiți experți; în schimb, atunci când se discută despre marile probleme politice, orice cetățean, indiferent de poziție socială, de instrucție sau de vârstă, se crede îndreptățit să intervină

în dezbatere. De unde rezultă că virtutea politică nu se învață, deoarece atenienii, care ar fi „înțelepți" (*sophoi*), demonstrează prin comportamentul lor că ea nu se poate învăța. În al doilea rând, Socrate notează faptul că marii bărbați de stat, precum Pericle, nu au reușit să transmită copiilor lor propriile virtuți politice, de unde din nou ar rezulta că virtutea nu se învață.

Protagoras nu este de acord cu poziția lui Socrate. El răspunde cu un mit despre crearea omului. Mitul povestește că, după aptitudinile tehnice date omului de Prometeu, aptitudini pe care le furase împreună cu focul de la Atena și Hefaistos, omul a mai primit în dar de la Zeus, prin intermediul lui Hermes, „pudoarea" (*aidos*) și „simțul dreptății" (*dike*), fără de care ar fi rămas incapabil să supraviețuiască, deoarece ar fi rămas pe vecie o ființă asocială. Dar în urma darului lui Zeus, oamenii au devenit capabili să întemeieze societăți. Spre deosebire însă de aptitudinile tehnice (distribuite fiecare în parte numai unora), pudoarea și simțul dreptății au fost distribuite *tuturor oamenilor*, chiar dacă nu *în mod egal* tuturor, și de aceea tocmai — spune Protagoras — orice om are capacitatea de a se pronunța în afacerile publice.

Pe de altă parte — explică apoi Protagoras — simplul fapt că oamenii se străduiesc să le dea copiilor lor o educație cât mai bună arată că, în fapt, virtuțile civice și politice sunt educabile. Desigur, ele nu pot fi învățate de către toți în aceeași măsură, deoarece firile nu sunt identice, tot așa cum nici talentul la flaut nu este distribuit în mod egal, iar copiii flautiștilor nu posedă în mod obligatoriu măiestria părinților.

Urmează o confruntare dialectică a lui Socrate cu Protagoras pentru a se clarifica conceptul de virtute. Oare virtuți, precum dreptatea, sfințenia, înțelepciunea, sunt

nume diferite pentru o aceeași entitate sau sunt entități distincte? — întreabă Socrate. S-ar părea că sunt distincte, dar atunci — pare să rezulte mai departe — ele rămân cel puțin foarte asemănătoare, dacă nu chiar identice, deoarece o sfințenie injustă ar fi non-sfințenie. La fel, înțelepciunea pare să presupună dreptatea, căci o înțelepciune injustă nu e înțeleaptă. Mai mult, deoarece atât înțelepciunea, cât și cumințenia au drept contrariu neghiobia, ar rezulta că înțelepciunea și cumințenia sunt identice, deoarece un lucru nu poate avea decât un singur contrariu; în consecință, se contrazice teza de pornire asupra diversității virtuților. Socrate identifică apoi binele cu utilul. Formula este acceptată imediat de Protagoras care explică identitatea dintre bine și util în baza relativismului său epistemologic: fiecare numește „bine" ceea ce îi este de folos.

Confruntarea dialectică se întrerupe, deoarece Socrate se arată nemulțumit de lungimea discursurilor (*makrologia)* lui Protagoras, care, la rândul lui, dă a înțelege că nu-i convin în schimb răspunsurile scurte la întrebări (*brachylogia)*, cerute de Socrate. Disputa e pe punctul să fie abandonată definitiv, dar, la insistențele celor prezenți (printre care Callias, Alcibiade, Prodicos, Hippias, Critias), care nu vor să piardă „reprezentația", cei doi consimt să discute în continuare.

Protagoras propune atunci interpretarea unor versuri de Simonide. El crede a fi descoperit o contradicție între o afirmație a acestuia că „e greu să devii om bun" și reprosul adresat de același Simonide înțeleptului Pittacos care susținuse că „e greu să fii om bun". (Probabil că Protagoras dorea să-și întărească prin apelul la poeți teoria sa relativistă că ceea ce e „bine" variază în funcție de circumstanțe, identificându-se cu utilul.) Socrate însă intră în jocul interpretativ și, mai întâi, neagă că

ar fi vorba despre o contradicție reală (deoarece „a fi" și „a deveni" sunt noțiuni diferite), apoi încearcă, apelând la competența lui Prodicos în analiza semantică, o interpretare de o ingeniozitate forțată. Printre altele, pentru a-și legitima preferința pentru *brachylogie*, Socrate susține, de asemenea împotriva evidenței, că cele mai înțelepte popoare din Grecia sunt *cretanii și spartanii*, care însă își disimulează înțelepciunea sub formulări lapidare. În final, Socrate încearcă, forțând topica textului, să dovedească faptul că Simonide ar fi susținut teza socratică că nimeni nu face răul de bunăvoie, ceea ce, desigur, poetul nu avusese în gând.

Urmează cel de-al doilea dialog dintre Protagoras și Socrate, care reia cercetarea asupra unității sau a multiplicității virtuților și, în fond, a esenței lor. Protagoras admite că înțelepciunea, cumințenia, dreptatea și sfințenia sunt asemănătoare, dar crede că curajul este diferit, având o notă non-intelectuală. Pentru a respinge această teză, Socrate, după ce a stabilit că binele este plăcere și că alegerile noastre între bine și rău se bazează, în fapt, pe un calcul al plăcerilor și suferințelor prezente și anticipate, îl face pe sofist să admită că o anumită știință sau cunoaștere prezidează chiar și curajul (care astfel nu mai pare prea diferit de celelalte virtuți).

Concluzia dialogului este însă cu totul neașteptată: teza finală, *virtutea este cunoaștere*, îl plasează pe Socrate pe o poziție contrară celei asumate la început — că virtutea nu se poate învăța — deoarece este limpede că *orice știință se poate învăța*. Dar și Protagoras pare a-și fi inversat fără voie punctul de vedere inițial: căci în cadrul ultimei confruntări, el a încercat să reziste ideii că virtutea (sau măcar o parte a ei precum curajul) e o știință sau o cunoaștere. Or, inițial, *el susținuse că virtutea poate fi învățată*, ceea ce se potrivea cu faptul că ea ar fi, în definitiv,

un fel de știință, adică tocmai ceea ce, în urmă, el a negat. Constatând blocajul, cei doi adversari de dialog se despart cu câteva complimente.

Să încercăm, prin urmare, să examinăm ipotezele de identificare auctorială propuse mai sus.

Ipoteza întâi: *„eul auctorial" se identifică, în cea mai mare măsură cel puțin, cu Protagoras.*

E o ipoteză foarte puțin plauzibilă și aceasta nu numai fiindcă în general autorul Platon nu se identifică cu adversarii lui Socrate. Într-adevăr, regula aceasta nu este urmată întotdeauna: în *Parmenide*, un Platon critic al propriei teorii a Formelor vorbește, prin intermediul personajului Parmenide vârstnic, cu un Socrate tânăr și, chipurile, încă lipsit de experiență. Dar Platon nu se poate identifica cu un promotor al relativismului epistemologic, precum Protagoras, și nici cu cel care, primul dintre sofiști, a reprezentat un model intelectual și educațional opus maestrului său, Socrate. Mai grav, identificarea cu Protagoras nu poate să ofere un sens de ansamblu dialogului și ea trebuie deci respinsă și pe acest motiv.

Este adevărat că, spre deosebire de tratamentul rezervat altor sofiști (în acest dialog sau în altele) precum Prodicos, Hippias, Gorgias sau Thasymachos, Socrate în *Protagoras* rămâne relativ deferent față de Protagoras și pare să-i acorde o stimă considerabilă, dar e o deferență prin care ironia transpare totuși, nu o dată.

Și totuși: dacă *filozoful* Platon nu se identifică în general cu Protagoras, *scriitorul* Platon îi descrie acestuia ideile într-un mod suficient de convingător și de interesant, încât cititorul modern tinde adesea să-i „dea dreptate" lui Protagoras, să „țină" cu acesta împotriva lui Socrate. Nu știm, desigur, în ce măsură mitul originii comunităților omenești povestit de Protagoras aparține

cu adevărat unui Protagoras istoric, sau numai „personajului" platonician cu același nume. Abilitatea lui Platon de a pastișa stilul și ideile unor personalități, precum Aristofan în *Banchetul*, Lysias în *Phaidros* ori Pericle în *Menexenos*, este binecunoscută. Oricum, povestea formulează, fără îndoială, un elocvent, chiar patetic *mit fondator al democrației*, iar interpretarea sa făcută de sofist este plină de miez. Și rămâne meritul scriitorului Platon de a fi prezentat persuasiv și cu ingeniozitate o teorie pe care Socrate și, de cele mai multe ori, filozoful Platon — cu prejudecățile lor elitiste și aristocratice — au respins-o adesea.

Ce ne spun, în fond, acest mit, ca și interpretarea care îi urmează?

Capacitățile omenești au *două surse* și, în consecință, sunt de *două feluri*: pe de-o parte, aptitudinile tehnice care provin de la Atena și Hefaistos și care sunt distribuite, fiecare în parte, în exclusivitate numai la unii dintre oameni, deveniți specialiști, care răspund nevoilor întregii comunități; și, pe de altă parte, aptitudinile politice și morale — *simțul dreptății și pudoarea* — (*dike* și *aidos*), care sunt distribuite tuturor oamenilor, chiar dacă nu în mod egal la toți. Primele permit oamenilor să supraviețuiască în lupta cu natura, celelalte le îngăduie să formeze comunități politice și să se autoguverneze. O dovadă a diferenței dintre cele două tipuri de aptitudini este faptul că, în timp ce, dacă oamenii își arogă o competență tehnică pe care n-o au, ei sunt considerați ridicoli, în schimb ei sunt considerați nebuni dacă nu încearcă să-și legitimeze conduita morală drept bună, chiar dacă ea nu e astfel. Nevoia universal-umană de legitimare etică sugerează că sfera moralității este distinctă de sfera tehnicității.

Trebuie notat că această poziție este profund diferită de tendința lui Socrate de a identifica mai mult sau

mai puțin cele două aptitudini și de a considera că virtutea politică este de același tip cu virtutea tehnică, sau că e numai o rafinare a unor aptitudini tehnice. Modelul fundamental socratic pentru arta politică este cel al cârmaciului, al medicului sau al păstorului — adică al unui expert, deținător al unei competențe care nu este accesibilă oamenilor obișnuiți, rămași etern sub tutela unei elite de profesioniști. Pentru Socrate (și într-o anumită măsură și pentru Platon matur) *virtutea e știință* sau *cunoaștere,* chiar dacă nu orice știință este virtute. Dimpotrivă, la Protagoras, ca și mai târziu la Aristotel, omul este un „animal politic prin natură", iar comunitatea ideală este una în care guvernanții și guvernații își schimbă între ei rolurile, fără să fie neapărat „specializați" în virtutea politică, așa cum unii sunt specializați în medicină sau în ingineria de construcții navale.

Educarea virtuților politice și civice — în special a dreptății și a cumințeniei — se face printr-un fel de actualizare a simțului pentru dreptate și a pudorii înnăscute. Există două modalități pentru a obține acest rezultat: calea „spontană" este aplicată nemijlocit de oameni, pe de-o parte prin sistemul de pedepse și recompense, pe de altă parte, în baza educației prin modele literare sau istorice propuse spre imitare tinerilor. Virtutea se învață în acest fel de la toți către toți și de la nimeni în mod exclusiv, la fel cum se învață limba maternă — spune Protagoras. Nu e deci vorba despre o învățare pur intelectuală, așa cum o caută în mod fals Socrate, fără să o găsească, ci despre o educare practică, tacită, continuă. E imposibil să nu fim de acord cu Protagoras în acest punct și, de asemenea, să nu lăudăm teza sa, atât de modernă, că pedeapsa nu trebuie privită ca o răzbunare, ci ca o formă de educație, în vederea prevenirii delictelor. Pe de altă parte, învățarea acestor virtuți poate

fi, într-o anumită măsură totuși, sistematizată și predată la un nivel superior, ceea ce Protagoras pretinde că poate face, mai bine decât mulți alții. Cele două căi — cea spontană și cea sistematică — nu sunt, pentru el, în contradicție, ci în continuitate; dimpotrivă, pentru Socrate, ca și pentru Platon, între felul în care o cetate democratică, precum Atena, își educă cetățenii și felul în care filozofii consideră că ar trebui educați domnește opoziția cea mai clară.

Argumentul lui Socrate că virtutea nu pare să se poată învăța, deoarece copiii unor mari oameni de stat nu au ilustrat valoarea părinților, nu stă în picioare — mai susține Protagoras. De fapt, nici copiii unor artizani sau artiști (cum sunt flautiștii) nu sunt în mod necesar la fel de buni în meseria lor precum sunt părinții. Există o înzestrare naturală pentru virtute, ceea ce explică unele diferențe, deoarece, cum se arată în mit, simțul dreptății și pudoarea au fost distribuite tuturor, *dar nu tuturor în mod egal*. Însă, oricum, educația rămâne de folos și, așa cum un flautist fără prea mare talent e mai bun la flaut decât un profan, tot așa un om bine educat este superior din punct de vedere etic unui om complet lipsit de educație.

Cititorul modern va simpatiza cu Protagoras, prin urmare, mult mai mult decât, poate, Platon ar fi dorit-o. Pe de altă parte, nu se poate evita impresia că Platon însuși, mai târziu, a preluat uneori unele dintre tezele propuse de marele sofist, modificându-le, ce-i drept, în sensul filozofiei sale de maturitate sau de bătrânețe.

Să observăm astfel că valoarea educațională a pedepselor legale reapare în ultima operă a lui Platon, în *Legile*, după ce despre așa ceva nu se mai vorbise în *Republica*. S-ar părea că vârstnicul Platon își readuce aminte de ceea ce tânărul Platon aflase din învățătura lui Protagoras!

Dar asupra preluării de către Platon matur a unor teze propuse de personajul său Protagoras vom reveni ceva mai târziu.

Ipoteza a doua: *„eul auctorial" se identifică în cea mai mare măsură cu Socrate.*

Aceasta este, fără îndoială, lectura cea mai plauzibilă în imediat, ea permițând nu numai o înțelegere coerentă de ansamblu, dar și atribuirea unui sens inversiunii paradoxale de roluri de la sfârșit. Nu mai trebuie, desigur, insistat asupra faptului că, de cele mai multe ori, Platon utilizează personajul Socrate ca pe purtătorul său de cuvânt favorit, fie că, precum în dialogurile timpurii, îi conservă ceva mai bine istoricitatea, fie că, în dialogurile de maturitate, precum *Phaidon*, *Phaidros*, *Republica*, *Banchetul* ori *Theaitetos*, îi atribuie propriile idei. Cum s-ar citi atunci *Protagoras* presupunând identificarea mai mult sau mai puțin completă dintre Platon și Socrate?

Tânărul Hippocrates sosește de dimineață plin de entuziasm la Socrate, dorind ca el să-l prezinte lui Protagoras pentru a învăța de la acesta virtutea și arta politică. Socrate este dezamăgit de tânăr. El crede că virtutea se poate, într-adevăr, învăța, deoarece, după el, ea este știință, dar e de părere că nu Protagoras și sofiștii sunt autenticii profesori de virtute, ci, pesemne, *mai curând el însuși*. Nu o poate spune de-a dreptul însă (nu s-ar potrivi cu pretenția sa că singurul lucru pe care îl știe este propria neștiință) și atunci trebuie să-l determine pe tânăr s-o afle singur. O luptă pentru „sufletul lui Hippocrates" — iată sensul demersului lui Socrate din *Protagoras*! Mai întâi însă, îl face să admită pe tânăr că nu știe de fapt ce caută și că e gata să-și cheltuiască banii nesăbuit.

Apoi, ajuns înaintea lui Protagoras care afirmă că virtutea se poate învăța, Socrate se arată sceptic și oferă exemplul atenienilor: el personal *nu afirmă* că virtutea *nu se poate învăța deloc*, ci îi ia ca martori pe atenieni: aceștia, care ar fi înțelepți (*sophoi*), se comportă *ca și când* virtutea nu s-ar putea învăța, deoarece la ei oricine, „deopotrivă dulgher, fierar, cizmar, negustor, marinar, bogat, sărac, nobil, om de rând se duce la tribună ca să-și spună opinia despre guvernarea cetății" (319d). Altfel fac însă atenienii în chestiuni tehnice, atunci când cer sfatul unor experți. Evident, cititorul atent și la curent cu opiniile defavorabile ale lui Socrate și ale lui Platon la adresa democrației ateniene înțelege bine că, pentru Socrate, atenienii nu sunt deloc *sophoi* și deduce că este o nebunie a încredința (așa cum fac ei) cetatea primului venit, care ignoră de unde a achiziționat arta politicii pe care pretinde, desigur în mod eronat, că o posedă. Iar dacă cititorul mai are vreo îndoială asupra ironiei lui Socrate la adresa presupusei înțelepciuni a atenienilor, nu are decât să citească mai departe (atunci când Socrate interpretează poemul lui Simonide) elogiul adus de Socrate spartanilor și cretanilor, considerați, în mod paradoxal, a fi cei mai înțelepți dintre greci.

În continuare, toată discuția lui Socrate cu Protagoras, ca și interpretarea poeziei lui Simonide vor avea ca țintă: a) să demonstreze că sofistul nu poate fi un profesor al virtuții deoarece nu are un concept clar despre aceasta și părțile ei; b) să arate că virtutea (chiar și curajul) se bazează pe știință și sunt știință; c) să arate că, prin urmare, nimeni nu va face răul cu știință, ci numai din neștiință, în urma unui calcul greșit.

De unde și deznodământul care este departe de a fi aporetic, ci unul foarte limpede, dacă este descifrat corespunzător și dacă dorim *să citim printre rânduri* ceea

ce se spune într-adevăr: inițial Socrate nu a susținut că *virtutea nu se poate învăța defel*, ci numai că *ea nu se poate învăța de la dascăli ca Protagoras și în condițiile cetății democratice*; acum, în final, el va sugera că virtutea *se poate învăța*, dar numai de la *profesori ca Socrate însuși* și în condițiile unor cetăți, precum Sparta sau Creta, unde grupul conducător va forma o elită de înțelepți. De aceea, Socrate își inversează opinia numai aparent. Cât despre Protagoras, el își închipuie în mod fals și iluzoriu că predă virtutea politică, pentru că nu înțelege nimic din esența ei — deci predă o formă vidă — dar, în realitate, el nu mai are dreptul să predea virtutea, dacă ea este înțeleasă în conceptul ei autentic, de știință. Și inversarea poziției sale este de înțeles. În ultimă instanță disputa dintre Socrate și Protagoras este expresia conflictului ideologic dintre criticii și apărătorii democrației, iar sensul dialogului pare a fi unul politic.

Avantajele acestei interpretări sunt destul de evidente:

Corespunde tendinței curente de a-l lua pe Socrate drept personajul nu numai central al dialogurilor, dar și drept cel „pozitiv", prin intermediul căruia Platon ne transmite ideile sale. Avem astfel tendința „naturală" de a ține cu Socrate și de a considera că filozoful care a murit pentru adevăr nu poate spune decât adevărul.

Explică în mod simplu „poanta" finală: nu este vorba despre o nefericită alunecare a celor doi de pe pozițiile inițiale, ci despre o manevră tactică din partea lui Socrate și despre o slăbiciune din partea lui Protagoras. Cititorul atent înțelege: virtutea nu se poate învăța... de la Protagoras care, lăudăros, promite prea multe la început; se poate în schimb învăța... de la Socrate care își disimulează capacitatea sub o ignoranță ironică!

Platon era și a rămas mereu profund ostil la adresa democrației ateniene. A fost așa în tinerețe, cum sin-

gur ne-o spune în *Scrisoarea a VII-a,* înainte de instaurarea regimurilor oligarhice în 411 și 404 (pe care totuși le-a abhorat), a rămas astfel și mai târziu, preconizând o formă de noocrație, guvernată de un club de filozofi cunoscători ai Formelor transcendente. El nu putea dori — sună această interpretare — decât să-l discrediteze în mod subtil pe Protagoras care apăra democrația și care îi inventase mitul fondator, prin care legitima dreptul oricui de a se pronunța în chestiunile de stat. Deci Platon se identifică cu Socrate care îi contestă lui Protagoras capacitatea de a educa tineretul în cetatea democratică.

Dacă considerăm că *Protagoras* a fost scris fie imediat înainte, fie imediat după moartea lui Socrate, oricum într-un moment de suspiciune la adresa lui Socrate și a discipolilor săi, Critias, Charmide, Alcibiade, acuzați de a se fi pus în slujba adversarilor democrației și ai Atenei, o anumită prudență și disimulare din partea lui Platon este explicabilă: mai întâi, el îl va face pe Socrate să declare că atenienii sunt înțelepți (*sophoi*), fiindcă au extins *isegoria* (dreptul de a vorbi liber în adunări) indistinct asupra tuturor cetățenilor, de unde ar rezulta că virtutea politică nu se învață. Dar cititorul atent va sesiza ironia: în fapt, atenienii nu sunt înțelepți, așa cum nu este înțelept în mod autentic nici Protagoras, care își construiește argumentele extrăgând concluzii din felul în care atenienii se guvernează și își educă copiii. În acest fel, caracterul aporetic și echivoc al dialogului se lasă decodat ca fiind numai o disimulare din motive de prudență politică.

Am putea rămâne la această interpretare, extrem de comodă. Și totuși, avem impresia că *Protagoras* spune mai mult decât vrea ipoteza nr. 2 să ne facă să credem. E

poate aici și un alt înțeles, mai adânc, pe care o interpretare mai răbdătoare a dialogului s-ar cuveni să-l ia în considerație. Dar care ar fi motivele pentru a adopta ipoteza nr. 3, adică pentru a admite că „eul auctorial" nu se identifică cu nici unul dintre protagoniști, sau că, mai bine spus, preia câte ceva din ideile ambilor?

Mai întâi, cum spuneam, însuși caracterul dramatic al dialogului, dacă este luat suficient de în serios, va sugera o anumită independență a opiniilor proprii autorului față de opiniile personajelor sale, chiar ale celor favorite, precum este Socrate. Apoi, am arătat deja și vom arăta în continuare că există unele coincidențe dintre opiniile educaționale mai târzii ale lui Platon și unele dintre ideile lui Protagoras din dialogul omonim, ceea ce ne oprește să credem într-o identificare completă a autorului Platon cu personajul Socrate. Putem însă merge mai departe, arătând că este greu de imaginat ca Platon să ne ceară să luăm drept bun tot ceea ce spune Socrate; mai curând el ne-ar solicita să ne păstrăm simțul critic nu numai față de Protagoras, dar și față de eroul său predilect.

Să luăm, spre pildă, prima confruntare dialectică dintre Socrate și Protagoras. Mai întâi, întrebat de Socrate, Protagoras susține că părțile virtuții, precum dreptatea, înțelepciunea, sfințenia, cumințenia și curajul sunt, în raport cu virtutea în ansamblu, precum „părțile unui obraz" — adică sunt diferite între ele, astfel încât fiecare are propria capacitate distinctă, și nici una nu este asemănătoare celeilalte. În continuare, Socrate îl întreabă pe Protagoras „dacă dreptatea este un lucru (*pragma*)". Cum sofistul răspunde afirmativ, Socrate deduce că *dreptatea este dreaptă.* Pe de altă parte, dreptatea trebuie să fie și sfântă, căci o dreptate lipsită de sfințenie pare a fi absurdă. Dar mai înainte s-a admis — spune Socrate

— că dreptatea și sfințenia sunt diferite și neasemenea, de unde rezultă sau că dreptatea nu poate fi sfântă, sau că dreptatea și sfințenia nu sunt diferite.

Nu e greu de sesizat caracterul sofistic al raționamentului: dreptatea nu e un *lucru*, precum o masă sau un pahar, ci o calitate abstractă, anume „proprietatea de a fi drept". De aceea, *ea nu se poate predica despre sine*: nu se poate spune, fără a cădea în absurditate, că „proprietatea de a fi drept este dreaptă" așa cum nu se poate spune că „circularitatea (proprietatea de a fi cerc) este circulară" și nici că „umanitatea (proprietatea de a fi om) este umană" și cu atât mai puțin că ea „este om".

Dar asta nu-i totul: Protagoras încearcă să evite aporia aparentă afirmând că virtuțile nu sunt chiar identice, ci numai parțial asemănătoare. Socrate (care dorește să demonstreze că toate virtuțile sunt cunoaștere, adică *sophia*) respinge această teză cu un alt sofism, încă mai grosolan: într-adevăr, după ce Socrate l-a făcut pe Protagoras să accepte că neghiobia (*aphrosyne*) este contrariul înțelepciunii (*sophia*), el arată că, pe de altă parte, tot neghiobia este și contrariul cumințeniei (*sophrosyne*). Or, se stabilise anterior că *orice contrar nu poate avea decât un singur contrar*, de unde pare să rezulte că înțelepciunea și cumințenia devin identice.

Natural că avem de-a face aici cu o contradicție de natură pur verbală: *sophrosyne* este, într-o anumită accepție semantică, sinonimă cu *sophia*, într-o altă accepție însă e diferită. Polisemia cuvintelor creează o falsă impresie de contradicție. Dacă, de pildă, atât prietenia cât și iubirea au drept contrar comun ura, aceasta nu înseamnă că prietenia și iubirea sunt identice, deși, într-o anumită accepție, ele pot denumi totuși același afect. Identitatea tuturor virtuților cu *sophia* rămâne, așadar, extrem de problematică, iar calea aleasă pentru a o demonstra

nu-i face prea multă cinste *acestui Socrate*, personajul lui Platon. Nu fără temei, poate, portarul lui Callias îl bănuise pe Socrate de a fi sofist! Oricum, ar însemna să-l subestimăm pe Platon, dacă am crede că el nu simțea deloc calitatea defectuoasă a raționamentelor prezentate de Socrate și că nu acorda oarecare valoare ezitărilor lui Protagoras de a consimți la aceste raționamente.

Dar, poate, autorul Platon este cel mai departe de identificarea cu personajul Socrate din *Protagoras* acolo unde, în cadrul celei de-a doua confruntări dialectice, Socrate susține, anticipându-l pe Jeremy Bentham, că *binele este o denumire pentru plăcere*. Socrate dorește să demonstreze teza sa favorită că nimeni nu face răul de bunăvoie, ci numai din ignoranță. Or — susține el — binele spre care se orientează cineva este de fapt rezultatul unui calcul al plăcerilor și al suferințelor din prezent sau anticipate în viitor. Nu optăm — spune el — în fapt, între o plăcere prezentă și un bine viitor, ci între două plăceri — una prezentă, alta anticipată. Așadar, opțiunea nu rezultă în urma unei alegeri între valori de viață diferite și chiar incompatibile, ci între plăceri de diferite intensități, care, prin urmare, pot fi măsurate printr-un fel de artă specială (*metretike*), care nu e alta decât virtutea supremă — înțelepciunea: „Dacă plăcutul este bun, nimeni, nici știind, nici crezând că există alte lucruri mai bune decât cele pe care le face și fiind posibile acestea, nu le face pe primele, fiindu-i cu putință să le facă pe cele mai bune. Și a fi subjugat sieși nu înseamnă altceva decât neștiință, în timp ce a fi mai presus de sine nu e altceva decât înțelepciune." (358c)

Problema este că identificarea binelui cu plăcerea este profund antiplatonică, așa cum antiplatonică este încercarea de a elabora o etică bazată pe calculul plăcerilor și al durerilor. În *Republica*, de pildă, i se cere explicit

lui Socrate să demonstreze că dreptatea (și implicit virtutea în general) este un bine în sine, și nu numai un bine prin consecințele sale plăcute. Firește, anumite plăceri — cele „pure" — sunt considerate în *Philebos* a fi un fel de bine, dar este clar din dialogurile maturității că alegerea vieții autentic bune nu poate fi redusă la calculul plăcerilor, ci trebuie să fie „o răsucire a sufletului" spre lumină, pentru a intra în contact cu realitățile eterne. Să observăm că în *Menon* — dialog scris ceva mai târziu decât *Protagoras*, dar înaintea *Republicii* — Socrate susține, ca și în *Protagoras*, că virtutea este cunoaștere, dar această cunoaștere nu mai este acum dată de presupusa știință a măsurării plăcerilor, ci de o *reamintire* (*anamnesis*) a Formelor eterne, a căror întipărire este prezentă în sufletul fiecărui om.

Se va spune însă că, la data scrierii lui *Protagoras*, Platon nu poseda încă teoria Formelor și că nu avea cum să demonstreze teza că virtutea este cunoaștere decât în manieră „benthamită". Posibil. Așa cum este cu putință ca Platon să fi reprodus pur și simplu o demonstrație a lui Socrate istoric. Totuși, hedonismul acesta metodologic ar contrazice chiar celebra teză a lui Socrate istoric că *în orice situație este preferabil să înduri răul decât să-l faci*; aceasta e o normă etică pe care el și-o aplică sieși în dialogul *Criton*, când refuză să evadeze salvându-și viața, pentru că astfel ar fi făcut rău legilor cetății. Rămâne să credem că Socrate din *Protagoras* utilizează argumentele hedoniste și utilitariste mai mult din ambiția de a-l înfrânge pe Protagoras, spre a-l câștiga de partea sa pe tânărul Hippocrates, decât din convingere intimă. Ar fi însă din nou un motiv pentru a nu vedea în *acest Socrate* neapărat purtătorul de cuvânt al lui Platon, trebuind astfel să consimțim că autorul îl privește nu numai pe Protagoras, dar și pe Socrate cu destulă ironie și cu relativă detașare.

În fine, ceea ce deranjează de asemenea la personajul Socrate din *Protagoras* este încercarea sa hermeneutică de a-l așeza pe Simonide la remorca teoriei sale despre virtute ca știință, prin forțarea sensului versurilor poetului. S-a spus că Socrate oferă o caricatură a procedeelor sofistice și că blamul cade, prin urmare, tot asupra adversarilor săi. Este adevărat că sofiștii au fost și primii critici literari, făcând hermeneutica poeților, așa cum o arată chiar Protagoras, care propune tema analizei poemului lui Simonide. Socrate împinge însă exagerarea prea departe și mi se pare ridicol să dorim să-l exonerăm cu orice preț.

Oricum, rezultatul efectiv va fi că teza principală a lui Socrate (virtutea este știință) este susținută, pe de-o parte, din punct de vedere argumentativ prin sofisme, și pe de altă parte, din punct de vedere hermeneutic, prin deformări și forțări grosolane ale sensului unui text; e greu de crezut că, în aceste condiții, o teză, altminteri paradoxală, are de câștigat în credibilitate. Și atunci iarăși, nu mi se pare a-i face prea multă cinste spiritului lui Platon, dacă l-am considera incapabil să fi sesizat toate acestea, acordând un credit absolut maestrului său.

Propunerea noastră este, atunci, pentru o lectură poate mai puțin exclusivistă decât aceea susținută în baza ipotezei nr. 2 și care, în același timp, i-ar acorda lui Platon, fie și tânăr, mai multă profunzime și intuiție. Ea ar lua în serios, pe de altă parte, caracterul dramatic al dialogului păstrând independența „eului auctorial" față de personaje.

Lectura aceasta ar considera, în esență, că Platon, fără să se identifice nici cu Socrate, nici cu Protagoras, a preluat anumite teze de la ambii, teze pe care avea să le includă laolaltă într-un ideal educațional coerent și mai

complet. Acest ideal, doar sugerat în *Protagoras,* va fi formulat explicit abia în anumite părți din *Republica.* Desigur, mi se va răspunde de îndată, a înțelege pe *Protagoras,* fie și parțial, în lumina *Republicii* este arbitrar, de vreme ce cel de-al doilea dialog a fost scris 25–30 de ani după primul. Și totuși, nimic nu ne oprește să credem că, încă din faza *Protagoras,* Platon nu ar fi căutat un ideal educațional mai înalt și mai complet decât cel pur socratic și decât cel pur protagoreic, că nu l-ar fi intuit și nu l-ar fi sugerat fie și printr-o formă dramatică, chiar dacă nu avea să-l formuleze explicit decât mult mai târziu.

Analiza noastră pornește de la distingerea sensurilor cuvântului *didakton* („care poate fi învățat"). Socrate, ca și Protagoras (ori în dialogul *Menon,* personajul omonim), se întreabă dacă virtutea este sau nu un *didakton.* Apoi ei ajung să se întrebe asupra părților virtuții și a raportului dintre ele, în *Protagoras,* ori caută o definiție a virtuții, în *Menon.* Dar nici Socrate, nici Protagoras (nici Menon) nu încearcă mai întâi să clarifice ce înseamnă *didakton* — cu alte cuvinte, ce înseamnă „a învăța" (atât în accepția de „a învăța de la un altul", cât și în aceea de „a învăța pe un altul"). Or, din dialog rezultă că avem de-a face nu cu unul, ci cu *două sensuri* ale noțiunii, dintre care primul e folosit constant de Socrate, iar celălalt, la fel de constant — de Protagoras. Exact de aici, după părerea mea, provine și neînțelegerea fundamentală dintre cei doi.

Într-adevăr, pentru Socrate, noțiunea de *didakton* are un conținut *pur intelectual și rațional*: a învăța (pe altul sau de la altul) înseamnă a afla și a transmite cum să definești și să gândești corect *noțiunea* sau *conceptul* unui lucru și cum să stabilești raporturi logice între acest concept, părțile sale și conceptele altor lucruri. Odată conceptul clarificat, devine posibilă asimilarea sau predarea

unor tehnici raționale de acțiune sau de producere (întemeiate pe un concept); la fel cum, în geometrie, odată cunoscute principalele teoreme, se pot rezolva probleme de aplicație. De aici rezultă caracterul perfect conștient, clar al actului învățării: *știi exact ce anume înveți, când înveți și de la cine înveți.* Învățarea este un proces conștient, rațional, obiectivabil, stabil și repetabil *ad libitum.* El poate fi redus la un algoritm rațional și poate fi împărtășit oricui și ori de câte ori. Așa este, desigur, învățământul științific, în sens general.

În aceste condiții, faptul că atenienii nu știu să arate cum, când și de unde au învățat în mod conștient *virtutea politică* nu probează neapărat că aceasta nu este un *didakton* la modul general, ci numai că *la ei* ea nu este un *didakton* doar în acest sens foarte special, pur intelectual și raționalist — singurul avut în vedere de Socrate. Căci Socrate nu ia în seamă niciodată în *Protagoras* sau în alte dialoguri de tinerețe, precum *Menon*, *Alcibiade I*, ori *Gorgias*, vreun alt sens al lui *didakton*, în afara acestuia. Rezultă de aici că, dacă el examinează comportamentul social al atenienilor, nu va putea deduce din el decât că virtutea politică nu se poate învăța *la ei.* Firește — sugerează ironic Socrate — asta înseamnă că atenienii sunt descalificați, în realitate, ca *sophoi*, deoarece altminteri virtutea s-ar putea învăța *la ei*, bineînțeles în sensul dat lui *didakton* de către Socrate. Într-adevăr, *sophia* este și ea, la Socrate, posesia unei *cunoașteri de natură intelectuală* asupra adevărului și falsului, justului și injustului etc. Desigur că atenienii nu sunt *sophoi*, cel puțin în acest sens.

De aceea, când în final, Socrate va susține că virtutea, de fapt, se poate învăța, deoarece ea este o formă de știință (reducându-se la *sophia*), nu se produce nici un fel de inversiune a punctului său de vedere inițial. So-

crate rămâne perfect consecvent cu sine: virtutea politică nu este un *didakton* la atenieni sau la alți oameni asemenea lor, deoarece aceștia nu recunosc condițiile lui Socrate pentru ca ceva să fie un *didakton;* dar ea va fi un *didakton* pentru oricine este cu adevărat *sophos* (spartanii sau cretanii, eventual) și care ar dori să o înțeleagă în accepția de știință, atribuindu-i însă atunci lui *didakton* (ca și lui *sophia*) sensul restrâns, intelectual — singurul recunoscut ca autentic de Socrate.

Dimpotrivă, un cu totul alt sens ia noțiunea de *didakton* la Protagoras. Învățarea la el este prea puțin un proces strict intelectual-rațional, ci mai cu seamă ea constă în interiorizarea, *prin imitație, a unor modele sociale și culturale.* Pentru Protagoras a învăța nu înseamnă să ajungi să poți da definiția unui lucru sau a unei activități sau să le gândești pe acestea corect în conceptul lor, ci *să imiți cât mai bine pe cel care face lucrul respectiv sau care practică activitatea în cauză.*

Aceste modele, cu o valoare etică, practică și politică remarcabilă, sunt difuzate pentru copii și tineri — la atenieni și oriunde în altă parte — în două modalități fundamentale, ambele instrumentale: mai întâi, prin intermediul pedepselor și al răsplăților. Acestea, ne amintim, au, în viziunea sofistului o semnificație fundamental educativă, deoarece impun un tip uman stabil și coerent, care imită cât se poate un anume model social. Pentru a se conforma respectivului model, educatorii îi *îndreaptă* pe copii — spune Protagoras cu o metaforă care va fi reluată de Kant — „ca pe un lemn strâmb". Pe de altă parte, modelele de comportament — mai ales atunci când copiii devin ceva mai mari — sunt propuse și difuzate prin intermediul literaturii, și, în sens mai general, prin intermediul așa-numitei educații „muzicale", care cuprindea studiul autorilor vechi, mai ales al poeților

precum Homer sau Hesiod, recitarea cu acompaniament muzical, dansul. Astfel, dascălii îi pun pe copii „să citească în bănci poemele poeților buni și îi silesc să le învețe pe de rost, căci în ele sunt multe sfaturi bune, multe deslușiri, îndemnuri și elogii ale oamenilor de ispravă din trecut, astfel încât copilul silitor să-i imite și să se străduiască să devină asemenea lor" (326a). Dar și muzica privită ca atare, ca un acompaniament pentru poezie, are rolul ei: „armoniile și ritmurile le insuflă copiilor mai multă blândețe și, devenind astfel mai euritmici și mai armonioși, îi fac să fie mai destoinici la vorbă și la faptă" (326b). În sfârșit, „îndreptarea" tânărului este completată de gimnastică.

Trebuie observat că, în accepția lui Protagoras, educația are un caracter precumpănitor practic, non-intelectual, imitativ, *tacit* (pentru a folosi expresia lui Michael Polanyi), social, continuu, infra-conștient. De aceea, împrejurarea că nimeni nu poate spune când exact, unde și de la cine a primit virtutea civică nu reprezintă o dovadă că ea nu se învață, *ci doar că ea nu se învață neapărat rațional, socratic*. Există firește educatori specializați — chiar Protagoras va fi unul dintre ei —, dar rolul lor este limitat, complementar și nu exclusiv. Comparația cu învățarea spontană, practică, a limbii materne de către copii — propusă la un moment dat de Protagoras — este foarte sugestivă, așa cum Socrate, la rândul lui, ar fi putut compara învățarea *așa cum o înțelege el* cu învățarea unei limbi străine de către un adult cu ajutorul gramaticii și al exercițiilor de vocabular.

Așadar, nici Protagoras nu se contrazice pe sine în cadrul dialogului: virtutea este un *didakton* la atenieni și în general, în conformitate cu concepția sa bazată pe asimilarea imitativă a unor modele practice, concepție pe care o exprimă de la bun început; ea nu este însă

nicăieri un *didakton*, dacă se reduce la știință, cum vrea Socrate și dacă învățarea sa este înțeleasă numai ca un proces pur rațional, de care beneficiarul să fie perfect conștient în conceptul său, deoarece Protagoras respinge acest înțeles dat învățării în cazul virtuții.

Prin urmare: când îi pune pe ambii filozofi să-și inverseze aparent punctul de vedere inițial, Platon ilumineaza printr-un procedeu pur dramatic dubla semnificație a lui *didakton*, ca și dublul set de cerințe educaționale care decurge de aici.

Putem însă face un pas mai departe, observând felul în care, într-un fel, Platon va asambla mai târziu ambele accepții ale lui *didakton*. Dovada este în *Republica*, unde, descriind educația *paznicilor* cetății, precum și a grupului restrâns de „paznici desăvârșiți" (viitorii filozofi), Platon va concepe educația pentru cei mai tineri (ciclul primar) în sensul imitativ-practic al lui Protagoras, în vreme ce educația celor avansați, care vor deveni filozofi (ciclul doi), se face în sensul intelectual-rațional al lui Socrate.

Desigur, între filozofii din statul ideal platonician și sofiștii din Atena este o imensă deosebire, așa cum este o mare deosebire între *curriculum*-ul elementar din *Republica* și cel sugerat de *Protagoras*. Rămâne însă comună ideea că un copil, la o vârstă fragedă, este format moral cu ajutorul unor modele umane propuse imitației, furnizate mai ales de studiul poeților. Că în *Republica* Platon crede că poeții trebuie să fie cenzurați, în timp ce Platon cel din *Protagoras* nu are în vedere așa ceva, că într-un caz este vorba despre proiectul unei cetăți ideale, în timp ce în celălalt e explicitat cadrul empiric al cetății reale, nu schimbă datele esențiale ale problemei: departe de a fi un proces pur rațional, așa cum l-ar dori

Socrate din *Protagoras*, care vrea ca până și curajul să fie o formă de știință, învățarea morală și civică se realizează, la acest nivel elementar, la modul practic, prin imitarea unor modele propuse de o literatură aleasă cu grijă, dar și prin efectul benefic pe care armoniile și ritmurile, ca și educația fizică îl produc asupra sufletului: „N-ai băgat de seamă că atunci când imitația este practicată din copilărie și timp îndelungat, ea se așază în caracter și în fire, vădindu-se în aspectul fizic, în voce, ca și în judecată?" (*Republica*, 395d) — întreabă retoric un *Socrate platonician* din *Republica*. Nici Protagoras (ori personajul „Protagoras") nu s-ar fi exprimat diferit!

Odată însă paznicii formați, ei vor fi supuși unui proces de selecție și apoi educația lor va continua, pentru a face din ei filozofi desăvârșiți și conducători ai cetății. Va fi vorba, de data aceasta, despre o educație intelectuală și rațională în științele matematice (geometria, aritmetica, stereometria, armonia, astronomia) și totul va culmina cu dialectica. Evident, acum aspectul socratic, rationalist, științific iese în prim-plan, iar termenul de *didakton* capătă acum sensul intelectualist pe care Socrate i-l atribuise. Omul învață anumite științe cu un caracter deductiv-demonstrativ în mod conștient, putând să dea seama în orice moment despre conceptele și definițiile puse în joc. (Trebuie observat că și acum modelele rămân esențiale pentru educație. Dar nu mai este vorba despre modele umane, empirice, ci despre paradigmele universale care sunt Formele inteligibile, pe care omul le contemplă, regăsindu-le urma în suflet.) Totuși nu trebuie crezut că educația devine doar o acumulare de cunoștințe neutre: dimpotrivă, esențialul este că ea are o *valoare etică și spirituală profundă*, presupunând „o răsucire a sufletului de la o zi întunecată ca noaptea către ziua cea adevărată, o ascensiune și o revenire către ceea-ce-este" (*Republica*, 521c).

Putem spune, prin urmare, că în *Republica* Platon distinge două cicluri educaționale care se succedă și care fuseseră sugerate într-o formă literar-dramatică deja în *Protagoras:* un *prim ciclu protagoreic*, bazat pe imitarea unor modele umane, transmise cu predilecție prin literatură și muzică, și un *ciclu secundar socratic*, bazat pe înțelegerea rațională a unor concepte și idei abstracte, bazat pe asumarea unor modele inteligibile. În cadrul ciclului protagoreic se formează, prin imitarea exemplelor, deprinderile comportamentale și opiniile „juste"; ca urmare, omul devine o *ființă morală*, fără să poată da seama însă de temeiurile moralității sale. În cadrul ciclului socratic ulterior, prin intermediul raționamentelor și al contemplării conceptelor științifice, deprinderile morale sunt stabilizate, întemeiate rațional, prin „întoarcerea" întregului suflet spre Forma Binelui. Omul devine acum o *ființă etică*, deoarece poate acum da seama rațional de temeiurile moralității sale.

Or, dacă în *Republica*, cele două cicluri sunt expuse în mod explicit pe rând, în *Protagoras*, necesitatea ambelor, ca și succesiunea lor în procesul de formare a omului complet sunt, poate, *simbolizate, sugerate chiar, prin însăși structura dramatică a dialogului*: mai întâi virtutea este *didakton* în sensul lui Protagoras și nu al lui Socrate, *deoarece tocmai ciclul protagoreic este cel primar*. La urmă, virtutea devine *didakton* în sensul lui Socrate, și nu al lui Protagoras, pentru că *ciclul socratic este cel secundar*. Inițial — pare a ne spune Platon — educația trebuie să fie protagoreică și orice educator trebuie să-l urmeze pe Protagoras și nu pe Socrate; dar, dacă se dorește ca omul să facă binele nu numai din conformism social și din obișnuință, ci să știe și pentru ce trebuie să fie bun și să fie în stare să se întoarcă spre Forma Binelui *cu întregul suflet*, educația, la un moment dat, e datoare să devină socratică.

Iată deci motivul pentru care, *la început*, Protagoras afirmă că virtutea este un *didakton*, în timp ce Socrate afirmă același lucru abia *la sfârșit*. „*Început și sfârșit*" pe scena dialogului ar putea simboliza, prin urmare, *începutul și sfârșitul* din periplul educațional al unui tânăr. Pentru a obține oameni desăvârșiți, spune, poate, Platon implicit în dialogul *Protagoras*, nici Protagoras, nici Socrate, deși necesari, nu sunt suficienți în exclusivitate, ci este nevoie de ambii; dar nici de ambii simultan, ci de ambii cu alternarea rolurilor dintre ei. De unde rezultă că, în această perspectivă, dezacordul dintre Protagoras și Socrate reprezintă de fapt o *complementaritate*, un „Socratagoras". Căci educația completă nu presupune o alegere univocă între propunerile celor doi, nici un mixaj indistinct din teoriile lor, ci seamănă cu preluarea unei ștafete: primul alergător se oprește la un moment dat, lăsându-l pe următorul să alerge în locul său mai departe, spre a duce cursa comună la bun sfârșit.

Și atunci — pentru a reveni la întrebarea de la care am pornit — am putea înțelege mai bine în urma interpretării de mai sus de ce asistăm astăzi la ruptura tot mai dramatică dintre moralitate și capacitățile tehnologice și cognitive ale omului? Ce s-ar putea răspunde aici, cel puțin în termenii sugerați, credem noi, în *Protagoras*?

Mai întâi — ar vorbi poate un Platon care, din cerul lui, ar consimți să ni se adreseze — s-a văzut că moralitatea depinde de imitarea și apropierea unor modele: modele omenești, vizibile în „ciclul protagoreic", modele teoretice, inteligibile, Forme, în „ciclul socratic". Or, modelele propun un *nec plus ultra*: imiți modelul, te apropii de el, ți-l asimilezi cât poți, dar nu-l poți depăși și nici măcar egala. Perfecțiunea morală, ca și cea etică sunt limitate, închise. Virtutea nu e cumulativă. Oame-

nii buni ai tuturor timpurilor sunt deopotrivă de buni, fiindcă au imitat cu același zel aceleași modele esențiale. Dimpotrivă, cunoașterea, așa cum o concepe modernitatea cel puțin, este deschisă, infinită, cumulativă, empirică. Nu există aici modele, nici sensibile, nici inteligibile care să limiteze performanțele. Studenții de azi știu cu mult mai multe decât marii învățați de odinioară. Iată de ce discrepanța dintre cele două tipuri de facultăți și performanțe — cele etice și cele tehnice — nu poate decât să crească cu timpul.

Dar de ce totuși nu sunt mai mulți oameni buni decât în trecut, chiar dacă ei nu pot fi mai buni decât cei buni din trecut? Fiindcă — poate ne-ar răspunde filozoful — cele două cicluri — cel moral, protagoreic și cel etic, socratic — au fost desprinse unul de celălalt și continuitatea dintre ele a fost întreruptă. Avem, desigur, încă forme de educație morală prin diferite modele omenești propuse de societate; dar nu mai avem o *educație etică* în sensul autentic al cuvântului, adică o întemeiere conceptuală, fundată pe rațiune, a moralei astfel obținute. Ciclul socratic a fost abandonat, după ce a fost desfăcut de celălalt.

Și nu e deloc de mirare că s-a întâmplat astfel: într-adevăr, cine mai acceptă astăzi valoarea etică a cunoașterii raționale? Cine mai crede că a căuta să degajezi din empiric conceptele Binelui, Frumosului, Adevărului, Dreptului mai are vreun rost? Și mai ales de când Wittgenstein i-a somat pe aceia care vor să înțeleagă ceva din nesfârșita diversitate a lumii: „Nu gândi, ci privește!"[12] Platon spunea, acum 2400 de ani, exact pe dos: „Nu privi, ci gândește!" Pentru oamenii îndemnați să

[12] Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice* (Philosophische Untersuchungen), București, Humanitas, 2004, trad. Mircea Flonta și Mircea Dumitru, p. 132, §66.

se dezvețe a mai gândi fără să-și folosească simțurile, cum ar mai putea valorile morale să capete fermitate, stabilitate, rigoare, raționalitate, unitate dincolo de experiența simțurilor? Iar dacă nu pot, să ne mai mirăm că devin și valorile niște „jocuri de limbaj", agreate sau nu într-o comunitate sau o alta, precum baseball-ul sau golful?

Dar chiar și modelele empirice, caracteristice „ciclului protagoreic", valabile social astăzi, nu mai susțin comparația cu cele din vechime. Cum să pui alături textele difuzate în tabloide despre fotbaliști, fotomodele sau stele rock și textele homerice sau hesiodice, știute pe de rost de contemporanii lui Socrate? Care dintre starurile populare astăzi prin televiziune mai judecă în termenii tragici ai dilemelor care îi sfâșiau pe Ahile, pe Odiseu sau pe Oedip? Asta ca să nu mai vorbim despre varietatea nesfârșită a modelelor noastre, ca și despre caracterul lor adesea contradictoriu. În discursul său, Protagoras sugera coerența educativă a atenienilor. Cine ar mai putea vorbi despre coerență în educația morală de azi?

„Pe deasupra — ni s-ar adresa filozoful —, voi, oamenii de azi, ați scos practic din vocabular cuvântul «virtute», degradat ce-i drept de abuzul abstinenționist victorian, fără a-l înlocui însă cu nimic. Cum vreți să educați virtutea, dacă nu mai posedați nici măcar un «joc de limbaj» ca surogat al acesteia?"

La sfârșit, poate, Platon ne-ar vorbi astfel: „Ați aflat că aptitudinile omenești — atât de multe, de importante și de frumoase — stau sub zei diferiți. Asta e bine. Dar ați uitat că aceștia toți, în afara unuia singur — Zeus, suveranul care a dăruit cândva oamenilor pudoarea și simțul dreptății — nu sunt decât *zei secunzi*!"

VIII. Criton sau visul echivoc

Puține texte platoniciene și, în general, texte filozofice mi s-au părut vreodată mai cu neputință de citit cu pacea în suflet decât dialogul *Criton*. Greu, într-adevăr, de examinat acest text fără să ai sentimentul că te afli dinaintea unui paradox etic, chiar a unui scandal, unde admirația și dezaprobarea se asociază atât de strâns, încât aproape că nu pot fi deosebite. Poți, pe de-o parte, să nu admiri seninătatea înțeleptului, pe nedrept condamnat de cetate, și care preferă să moară, deși prietenii îi puteau mijloci fuga și salvarea? E cu putință să nu acorzi lui Socrate toată venerația pentru noblețea principiilor sale etice, în care este decis nu numai să trăiască, dar și să moară, în pofida nedreptății flagrante care i s-a făcut? Nu este Socrate, care afirmă că răul trebuie mai degrabă îndurat decât comis, o anticipare cristică și un garant sigur că temeiurile morale ale autenticei filozofii și cele ale religiei pot fi comune?

Pe de altă parte: nu avea și Criton, bravul și vechiul prieten al filozofului, dreptatea sa? Nu merita Socrate să trăiască, în ciuda sentinței cetății, pentru sine, pentru discipoli, pentru prieteni, și chiar pentru filozofie? Mai mult: nu conține discursul fictiv al legilor, rostit de Socrate, atâtea elemente ale unei mentalități autoritare și tiranice, încât să fie dificil a-i da urmare fără rezistență și obiecții? Apologia „înțeleptului patriot" este chiar atât de convingătoare încât să înăbușe orice altă luare de

poziție? Generații după generații de interpreți au văzut în Socrate, care preferă să accepte moartea, decât să evadeze și să trăiască apoi în exil, un model al sublimității etice și patriotice, iar în punctul de vedere al lui Criton, care îi mituise pe paznici și se pregătea să organizeze o evadare și o fugă relativ sigure, făcând totul spre a-și salva prietenul și maestrul, o concepție naivă, limitată, superficială, nedemnă nu doar de filozof, dar chiar și de un bun cetățean.

Și totuși, ce sens mai are filozofia, dacă, refuzând să justifice salvarea unei vieți nevinovate, a unui prieten, a unui dascăl binefăcător, ea acordă drum liber, dacă nu și un fel de legitimare, fie și tacită, statului care condamnă la moarte oameni numai pentru delictul de a-și face cunoscute în public opiniile? Și nu este cu adevărat iritant faptul că poziția contrară, cea a lui Criton, este, în cuprinsul dialogului, atât de slab susținută și apărată, încât se impune impresia greu de șters că ea *în nici un caz* nu ar putea fi apărată în mod decent și rațional, fiind vorba, chipurile, *în sine*, despre o poziție debilă, neserioasă, naivă și nedemnă de oameni deopotrivă morali, patrioți și raționali? Dar este discreditul unei teze identic cu netemeinicia intrinsecă a acesteia?

Socrate, aflat în închisoare, unde urmează să moară a doua zi, primește, dis-de-dimineață, vizita lui Criton care îl înștiințează că i-a pregătit o evadare și un refugiu în Tesalia. Criton, care bănuia că Socrate nu va da curs propunerii sale, încearcă totuși să-l convingă pe acesta că, refuzând să fugă, va arunca oprobriul asupra prietenilor săi, pe care opinia publică îi va învinui de lașitate sau de indolență. Mai adaugă Criton că nu se cuvine ca Socrate să se încredințeze pe sine morții în mod pasiv și chiar să se grăbească să moară, așa cum chiar dușma-

nii săi ar dori-o. El are, dimpotrivă, datoria atât față de sine cât și față de prieteni și față de copiii săi să trăiască, dacă e cu putință. Un om nu are îngăduința să opteze pentru moarte, uitând de datoriile pe care le are față de familie, de prieteni și discipoli, și, nu în ultimul rând, față de sine însuși, și nu ar trebui să înlesnească sau să grăbească planurile dușmanilor care îi vor moartea.

Cam acestea sunt argumentele lui Criton, extrase, cum se poate ușor vedea, din reprezentările comune despre datoriile persoanei și rolul prietenilor. Toate pornesc de la principiul, niciodată enunțat ca atare, dar sugerat implicit, că *omul, amenințat cu moartea în mod samavolnic, este îndreptățit și chiar obligat moral să lupte pentru a se salva, fie și utilizând mijloace ilegale, mai ales atunci când se știe nevinovat*. Avem de-a face oare cu o variantă a „legii talionului"? Așa s-ar părea, la prima vedere.

În fața acestui principiu, împărtășit de opinia comună, Socrate începe prin a revendica valabilitatea filozofică și etică a altui principiu, acceptat însă numai de o minoritate — principiul „non-rezistenței la rău", formulat aici în felul următor: „nu trebuie răsplătit răul comițând un alt rău, indiferent la adresa cui și indiferent de ceea ce ai fi pătimit din partea acelui om" (49c). Or, cum acest din urmă principiu a fost acceptat de Criton și de Socrate în conversații anterioare, nici unul dintre ei nu mai are dreptul de a-l contesta acum.

Următorul pas al lui Socrate constă în încercarea de a demonstra că principiul „non-rezistenței la rău" se aplică în cazul său, deoarece este un rău a fugi din închisoare, chiar nevinovat fiind, fără voia Statului. Demonstrația este înlesnită de un artificiu retoric, numit „prosopopeea legilor": legile Statului sunt personificate și „puse să vorbească" înaintea lui Socrate și să-i ceară, chipurile, socoteală pentru evadarea pe care el, ajutat de Criton, ar plănui-o.

„Legile" (*hoi nomoi*) se consideră, așadar, ofensate și lezate de intențiile lui Socrate. Acesta, spun ele, după ce a beneficiat de ele prin exercițiul normal al calității de cetățean atenian, intenționează să le nimicească, invalidându-le prin fuga sa. Evadarea plănuită este deci un rău, și anume cu atât mai mare cu cât se adresează unor entități față de care cetățeanul trebuie să nutrească un sentiment filial de supunere și considerație, așa cum ar face-o față de părinții săi. Nu numai, așadar, că este nelegitim să răspunzi cu răul la rău, conform „legii talionului", dar este cu atât mai condamnabil răul cu care vrei să răsplătești „patria, care este mai venerabilă și mai sfântă decât mama, tata și toți strămoșii", și mai degrabă trebuie „cedat înaintea patriei mânioase decât înaintea unui tată" (51a-b).

După argumentul „patriei-părinte" urmează argumentul „contractului implicit". Socrate, deopotrivă cu orice alt cetățean atenian ajuns la maturitate, ar fi asumat implicit un contract de loialitate și de supunere față de legile cetății, prin faptul că a rămas pe loc, în cetate, deoarece ar fi avut, legal, posibilitatea să părăsească definitiv Atena, împreună cu tot ce îi aparținea. Argumentul ar fi încă mai puternic în cazul special al lui Socrate, care nu numai că nu a ales această expatriere voluntară la începutul vieții adulte, dar și-ar fi arătat preferința absolută pentru cetatea sa și legile sale prin faptul binecunoscut că nu a părăsit în continuare aproape niciodată zidurile Atenei, nici măcar ca să călătorească, așa cum obișnuiau mulți dintre concetățenii săi. El s-ar fi complăcut atât de mult în Atena, încât, la proces, a susținut că preferă moartea exilului.

Mai urmează un argument secundar, de „oportunitate". Fugind și trăind în exil la bătrânețe, Socrate s-ar desconsidera pe sine, și-ar pierde reputația, lăsând să

se înțeleagă că este capabil să comită ilegalități. Pe deasupra, dacă ar locui unde este invitat de Criton, în Tesalia, care este o țară relativ barbară, nu ar putea să-și exercite vocația sa filozofică și atunci ce valoare ar mai avea viața sa? În sfârșit, vine argumentul inspirat din teodicee: plecând la Hades, un om care a violat legile pământești, deși a avut de suferit din partea oamenilor și nu a legilor, va fi supus răzbunării din partea legilor infernale, „surori cu legile pământești" lezate. Firește că, după toate aceste argumente, care îi par lui Socrate copleșitoare, nici Criton nu mai are nimic de spus. Socrate va rămâne în închisoare pentru a muri în ziua următoare.

Rândurile de față reprezintă o tentativă de a reabilita punctul de vedere, chiar dacă nu și argumentația lui Criton. Voi încerca, mai întâi, să arăt că o ipotetică fugă din închisoare a lui Socrate nu ar fi violat principiul non-rezistenței la rău, considerat de filozof, dar și de Criton, drept temei etic indiscutabil. În continuare, voi îndrăzni să merg mai departe, întrebându-mă dacă nu cumva trebuie pusă la îndoială chiar valabilitatea universală *de ordin practic* a acestui principiu.

Voi porni chiar de la artificiul retoric introdus de Platon, anume, de la „prosopopeea legilor". A aduce înaintea ochilor legile cetății, prezentându-le ca pe niște persoane sugerează că, într-un fel, legile *sunt* un fel de persoane și că deci a viola anumite legi, ori a împiedica aplicarea lor, echivalează cu *un rău făcut unor ființe omenești*.

Or, conform principiului non-rezistenței la rău, așa cum este el expus de Socrate, nu trebuie răspuns cu rău *celui* care ți-a făcut un rău. Aceasta înseamnă, după părerea mea, că pronumele subliniat mai sus nu poate înlocui decât o *persoană, un om viu și nu o instituție*. Sensul

principiului este limpede numai dacă răufăcătorul inițial este o persoană, o ființă omenească. Dar sensul respectiv se estompează atunci când răul provine din partea unei entități, în fapt, impersonale, cum este o lege sau un sistem judiciar. Mai mult, în dialogul lui Platon, legile nu sunt asemuite unor persoane oarecare, ci chiar părinților, astfel încât a rezista legilor devine echivalent unui soi de paricid. Or, în fapt, nici legile, nici patria nu sunt organisme vii și cu atât mai puțin persoane, iar echivalarea propusă de Socrate este nelegitimă, deși foarte curentă.

În fapt, un procedeu retoric abil întrebuințat se insinuează în substanța argumentării: deși nimeni nu poate crede că legile sunt în stare să vorbească, așa cum ar face-o oamenii, ceea ce ele spun pare convingător, tocmai fiindcă le vedem cu ochii minții că se comportă asemenea unor oameni vii și chiar unor părinți, lezați și amenințați de faptele detestabile ale copiilor lor.

Prin urmare, prima obiecție adresată argumentației lui Socrate, pusă în seama legilor personificate, aceasta este: principiul non-rezistenței la rău, în conformitate cu care nu trebuie răspuns cu rău la rău, ori nu trebuie comis răul indiferent cui anume se adresează el, *nu are relevanță decât în raport cu persoane*, el neputând fi extrapolat la instituții, sisteme politice etc. Acestea nu sunt ființe, nu sunt persoane, nu au suflet, nu au spirit, și numai în chip figurat ar putea fi tratate drept entități vii, capabile de suferință. *Organicismul politic* propus de Socrate este o presupoziție cel puțin discutabilă. În ceea ce mă privește, eu o cred, în plus, lipsită de temei.

Pe de altă parte, de niciunde nu rezultă că fuga din închisoare a filozofului ar fi putut produce un rău vreunei alte persoane, altfel decât cel mult o frustrare acuzatorilor lui Socrate. Paznicii fuseseră mituiți, complicități

erau, fără îndoială, destule și nicăieri nu este evocată eventualitatea violenței. Dar, se va spune în replică, chiar dacă evadarea filozofului nu ar fi fost susceptibilă să producă vreun rău concret unei persoane, totuși ea, lezând instituțiile ateniene și legile cetății, ar fi putut produce un rău indirect, slăbind cetatea și deci afectându-i astfel și pe cetățeni. Socrate, în numele legilor, întreabă retoric: „Este oare cu putință să subziste și să nu fie răsturnată o cetate în care sentințele pronunțate să fie lipsite de forță și invalidate de către indivizi?" (50b)

Răspunsul la această obiecție este, după opinia mea, de tipul următor: *oricum se va produce un rău Cetății*, fie că Socrate va muri, fiind nevinovat, fie că Cetatea va fi lezată de fuga sa, așa cum se pretinde. Fiindcă, dacă moare un nevinovat, condamnat fiind la pedeapsa capitală, Cetatea, și mai cu seamă Cetatea democratică va fi chiar și așa lezată: într-adevăr, *ar însemna că ea permite nedreptății să persiste sub acoperire legală.* Numai că o asemenea injustiție nu poate decât aduce mari daune unei constituții democratice. Dar răul unei judecăți nedrepte era deja consumat în momentul procesului — se poate obiecta — astfel încât fuga lui Socrate n-ar face decât să adauge un alt rău mai mic. Adevărat, dar atâta vreme cât Socrate trăiește, răul sub acoperire legală nu este irevocabil: Socrate poate fi rechemat din exil printr-o rejudecare a procesului și reabilitat, precum s-a întâmplat cu căpitanul Dreyfus. Moartea schimbă însă complet datele problemei.

Oricum, de niciunde nu rezultă că nedreptatea legală este un bine public, în vreme ce nedreptatea ilegală ar fi un rău public. Deci, dintr-un punct de vedere utilitarist, orice ar face, Socrate va contribui la comiterea unui rău Cetății și, indirect, cetățenilor atenieni. În schimb, dacă va accepta moartea, va face cu neputință

îndreptarea injustiției. Iar dacă este așa înseamnă că principiul non-rezistenței la rău pur și simplu nu se mai poate aplica în acest caz și, atunci, ce s-ar mai opune ca filozoful să încerce să-și salveze viața?

Putem merge însă și mai departe în această analiză: omului i se poate cere să respecte o lege numai pentru motivul că ea este dreaptă în sine. Or, o lege nu este dreaptă decât dacă ea reduce la minimum suferința persoanelor. A cere supunerea voluntară la o lege nedreaptă, care produce suferință multă, poate fi un act *legal*, dar, după părerea mea, el nu este și un act *legitim*. Legile lui Hitler sau Stalin erau legale în cadrul sistemului lor de referință, dar ele nu erau legitime. Marile procese staliniste s-au desfășurat cu respectarea tuturor minuțiilor legale, dar ele nu rămân mai puțin acte ale supremei ilegitimități din pricina enormelor suferințe pe care ele le produceau. Care era cazul legii penale ateniene și al sentinței de condamnare la moarte a lui Socrate? Erau acestea numai *acte legale*, sau erau și *acte legitime*, deoarece tindeau să reducă la un minimum posibil suferința persoanelor?

Nu mă voi referi la conținutul procesului prin care filozoful era acuzat de a corupe tineretul și de a introduce divinități noi în cetate și nici nu voi invoca faptul nevinovăției sale manifeste și cel al caracterului pur politic al procesului. Mă voi referi numai la un simplu dar esențial element de procedură penală, care i-a fost fatal, pare-se, lui Socrate: în cuprinsul *Apologiei*, Socrate se plânge, la un moment dat, de o dificultate obiectivă întâmpinată de el în încercarea de a-i convinge pe jurați de nevinovăția sa: „Dacă ar fi existat și la voi o lege, precum există la alți oameni, potrivit cu care, atunci când se cere moartea acuzatului, procesul să nu se desfășoare într-o singură zi, ci în mai multe, v-aș fi convins" — le spune el juraților (27b).

Atenienii aveau, într-adevăr, proasta reputație de a da repede și fără multă deliberare sentințe grave, pe care apoi, nu o dată, le regretau. Așa deciseseră ei, de exemplu, în 406, condamnarea la moarte a generalilor victorioși în bătălia navală de la insulele Arginuse, deoarece trupurile marinarilor uciși nu putuseră fi adunate din mare din pricina unei furtuni. Procesul conținuse ilegalitatea de a-i fi judecat pe cei zece generali în bloc, dar singurul jurat care se opusese, pe riscul propriu, procedurii și sentinței fusese chiar Socrate. Foarte curând însă atenienii au recunoscut greșeala lor, dar era prea târziu.

Așadar, dacă procedura judiciară ar fi fost întinsă pe mai multe zile — ceea ce, observă Socrate, este o realitate în alte cetăți — șansele unui om acuzat pe nedrept de o crimă capitală și calomniat ar fi crescut considerabil. Dar legea ateniană, îngăduind proceduri expeditive, producea mult mai multă suferință unor nevinovați decât se întâmpla chiar în alte cetăți grecești ale timpului. De fapt, *procedura restrângea considerabil dreptul omului la apărare*, făcând ca soarta lui să depindă în mod irevocabil de capriciile umorii de moment a juraților. O prelungire a procesului pe mai multe zile ar fi redus din caracterul pasional al procesului și ar fi crescut valoarea probelor administrate și a argumentelor raționale. Iată de ce, cel puțin din acest punct de vedere, procedura penală ateniană era deficitară sub aspectul legitimității.

Atunci, a rezista legii în aceste condiții — ceea ce intenționa Criton — pentru a reduce suferința omenească, și mai cu seamă pentru a se evita uciderea nu numai a unui nevinovat, ci și a unui om condamnat în grabă și fără posibilitatea practică de a se apăra cum se cuvine, devine legitim, chiar dacă nu și legal. Căci atunci

când pe un taler al balanței se află salvarea unei legi, ba chiar a unei legi injuste și ilegitime, iar pe celălalt salvarea unei persoane umane nevinovate, căreia în plus i se îngrădește dreptul la apărare, nu se poate ezita în a lua decizia în favoarea omului și împotriva legii, a instituției, ori a sistemului politic, oricât de agreabil ar fi ele prezentate altminteri.

Așadar, chiar și fără a abandona principiul non-rezistenței la rău, nu există nici un motiv valid de a nu te opune unei legi, cu atât mai mult unei legi ilegitime, atunci când alternativa este un rău făcut, fie și legal, nu unei entități abstracte, cum rămân legile, în pofida *prosopopeei*, ci unei persoane umane în toată concretețea ei.

În argumentarea din discursul „legilor" se mai susține însă că între Socrate și cetate ar exista o legătură specială, un fel de *contract nescris*, pe care Socrate l-ar viola dacă ar fugi din închisoare. Așadar, s-ar putea pretinde că evadarea filozofului, chiar dacă nu ar genera un rău vreunei persoane, ar rupe o clauză contractuală, fiind totuși un act injust.

Presupusul contract dintre Socrate și cetate are două părți: *premisele sale*, date de faptul că, fiind născut, crescut și educat în Atena, sub legile ateniene, Socrate ar fi contractat o anumită *datorie* implicită față de aceste legi, în același fel în care un copil ar contracta o datorie față de părintele care l-a crescut; și *asumarea efectivă*, la momentul maturității, când, fiindu-i îngăduit să părăsească definitiv cetatea cu tot avutul, Socrate nu a uzat de acest drept, demonstrând prin aceasta, chipurile, acceptarea definitivă a legilor cetății. Se mai invocă, drept o confirmare a contractului, faptul că Socrate nu a părăsit cetatea decât în misiuni militare, fiind el, dintre toți atenienii, aparent cel mai atașat Atenei. Să luăm pe rând aceste argumente.

Mai întâi trebuie spus că este abuziv a se privi raporturile dintre cetățean și cetate și legile acesteia dintr-o perspectivă paternalistă. Nu cetățeanul, omul ca atare, este în slujba legilor, așa cum susțin „legile" lui Platon, ci, invers, *legile sunt desemnate și stabilite pentru a sluji cetățeanului*. Nu putem admite că cetățeanul este „sclavul" legilor (50e), că el „le aparține", cum se pretinde în *Criton*. Faptul că Socrate s-a născut, a fost crescut și educat sub un anumit sistem judiciar *nu înseamnă că i s-a făcut o favoare, față de care el, mai târziu, ar trebui să răspundă printr-o atitudine corespunzătoare*. Legile erau obligate prin natura și vocația lor, ca să spunem așa, să-i acorde toate avantajele care decurgeau din situația sa de cetățean atenian, născut din cetățeni atenieni, și nu ar fi putut face altfel, iar micul Socrate, asemenea tuturor celorlalți copii atenieni, fusese beneficiarul automat al acestor legi.

Deoarece legile și statul nu au avut nici un moment dreptul să decidă dacă să-i acorde sau nu lui Socrate anumite beneficii legale, iar Socrate nu a avut de ales, în copilărie, între a avea sau nu beneficiile respective, nu există, prin urmare, două părți libere, care să convină liber asupra unor datorii și drepturi, deci nu pot exista datele de bază ale unui contract. De asemenea, dacă lui Socrate nu i s-a făcut o favoare, fiind el, ca cetățean atenian prin naștere, îndreptățit să fie crescut și educat după legile ateniene, înseamnă că el nici nu a contractat vreo datorie implicită sau că ar avea, față de legi și stat, alte datorii decât cele explicite, cum ar fi serviciul militar, sau că ar trebui să se supună altor comandamente decât celor ale unei moralități normale.

Dar, se spune, din moment ce Socrate, ajuns la maturitate, a acceptat să nu emigreze din cetate cu tot avutul, lucru îngăduit de lege, înseamnă că el a declarat

implicit Atena ca fiind pe placul său și nu mai are dreptul să-i conteste legile și, cu atât mai puțin să nu le respecte. Mie însă mi se pare că acest raționament implică confuzia — reluată periodic de atunci de discursul naționalist — *dintre stat, cu legile sale, și patrie.*

Într-adevăr, un anumit loc poate să-ți fie pe plac din motive ce nu au nimic de a face cu orânduirea politică. Mai mult, poți să-l preferi, chiar în pofida orânduirii politice. Socrate se complăcea în chip vădit la Atena, printre cetățenii și locuitorii atât de variați ai acestei mari cetăți. El aprecia, pesemne, interesul multora dintre ei pentru discuții și pentru subiecte dintre cele mai neașteptate, el prețuia, cu alte cuvinte, inteligența, cultura și curiozitatea concetățenilor săi. Totodată, el avea și ocazia — mai mult decât oriunde în altă parte în Grecia — să întâlnească aici diverse somități, de obicei sofiști și retori, precum Protagoras, Gorgias ori Hippias, veniți la Atena de pretutindeni ca să-și prezinte și să-și fructifice talentele.

Dimpotrivă, în ceea ce privea legile și organizarea politică a cetății, Socrate era destul de critic, chiar dacă, poate, nu în măsura în care lui Platon îi convine să ne facă să credem că ar fi fost maestrul său. Că el aprecia, de exemplu, mult constituția Spartei sau a Cretei era bine cunoscut. De fapt, unul dintre marile reproșuri făcute lui Socrate a fost împrejurarea că mai mulți discipoli ai săi, precum Critias, Charmides sau Alcibiades, au făcut mult rău democrației ateniene, arătându-se, dimpotrivă, plini de solicitudine față de lacedemonieni. Totuși nu există nici o dovadă că Socrate ar fi comis personal efectiv vreo faptă ostilă statului democratic; dimpotrivă, el a dat dovadă de curaj în timpul terorii exercitate de cei Treizeci de tirani, rezistând ferm presiunilor acestora — așa cum aflăm din *Apologie*.

Prin urmare, totul dovedește că Socrate a rămas la Atena, pe care nu a părăsit-o niciodată, fie și temporar, nu fiindcă ar fi acceptat cu entuziasm sau cu cine știe ce simpatie legile cetății, ci fiindcă se simțea bine printre compatrioți și poate, pur și simplu, și fiindcă se simțea acolo *acasă*. Să reamintim, în această ordine de idei, că nu o dată autoritățile din țările comuniste, dar și din alte zone supuse dictaturilor, au propus persoanelor indezirabile exilul. Un refuz însemna, pentru aceleași autorități, acceptarea sistemului. Cu alte cuvinte (s-ar putea exprima alte „legi") i se propune indezirabilului alternativa următoare: „Ori accepți exilul și atunci nu mai avem nimic de împărțit, ori îl refuzi, dar atunci ne accepți pe noi și renunți la disidență. În ambele situații vom avea liniște."

În realitate, este vorba aici despre un sofism adesea denunțat de către disidenți, precum Adam Michnik în Polonia generalului Jaruszelski: alternativa este falsă, deoarece *patria nu e totuna cu un regim politic, cu un dictator, ba nici măcar cu o constituție plebiscitată*. De unde, consecința evidentă că a te exprima critic la adresa regimului nu dovedește antipatriotism, așa cum nici simpatia pentru locurile de baștină nu devine o probă a loialității față de regimul politic din acele locuri și nici nu poate constitui indiciul vreunui angajament, fie și tacit în favoarea statului și a orânduirii respective.

Cele de mai sus sugerează, cred, slăbiciunea argumentației „legilor" — în fapt a lui Socrate, care se autoconvinge să accepte moartea și îl convinge și pe Criton. O astfel de decizie — primită cu liniște și tărie de caracter — nu poate, firește, să nu producă admirație, mai ales când omul respectiv nu este numai nevinovat, dar și autorul unei vieți exemplare. Problema noastră nu este însă

de a evoca consecințele martiriului lui Socrate pentru conștiința lumii și pentru istoria filozofiei, ci numai de a examina dacă argumentele sale, prezentate prin ficțiunea retorică a personificării „legilor" sunt valide și mai puternice decât cele oferite de Criton.

Deocamdată, am văzut că aplicarea principiului „non-rezistenței la rău", acceptat deopotrivă de Socrate și de Criton drept temei etic și bază de discuții, pare nepotrivită. Dar oare — ne putem întreba în acest moment — nu este chiar principiul însuși deficitar cumva, iar acceptarea sa fără discuție în numele sublimității sale nu este susceptibilă de critică?

Nu vom încerca să criticăm acest principiu în maniera cea mai simplă, dar și cea mai trivială, observând cât de puțin a fost el respectat într-o lume care s-a reclamat nu numai filozofic de la Socrate, dar și moral și religios de la Isus. Într-adevăr, am putea spune, în apărare, că principiul non-rezistenței la rău trebuie văzut ca un ideal, care nu este distrus, așa cum și Socrate observă, de numărul foarte mic al celor care îl pot efectiv realiza. Puțini oameni sunt la curent cu ecuațiile de stare ale Universului, ori ajung capabili să practice grefa genetică. Marea performanță rămâne rară în orice domeniu, ceea ce însă nu anulează deloc, ca regulă generală, realitatea și valoarea ei. De ce nu ar sta lucrurile la fel și în ceea ce privește performanța etică? Ceea ce trebuie să demonstrăm, așadar, nu este faptul că sunt puțini oameni dispuși și în stare efectiv să aplice principiul non-rezistenței, ci că orice aplicare consecventă, efectivă a sa introduce o contradicție inevitabilă și de esență, nimicindu-l astfel din interior.

Să admitem, prin urmare, că cineva poate și este dispus să trăiască după principiul non-rezistenței la rău. Așadar, el ar trebui, cum spune Socrate: ca „în nici un

chip să nu comită voluntar răul" (49a). Or, eu susțin că preocuparea pentru formula radicală „în nici un chip" (*oudeni tropo*), adică pentru a renunța cu totul la autoapărare sau la o agresiune preventivă etc., intră în contradicție cu caracterul „voluntar" al abținerii de la comiterea răului.

Ce înseamnă, în cazul de față, a nu comite *voluntar* răul? Desigur, a nu *voi* să-l comiți, a nu intenționa să-l produci. Dar evenimentele sunt legate de cele mai multe ori printr-un angrenaj cauză-efect. Dacă B este consecința lui A și vreau să evit apariția lui B, nu este suficient să nu-l doresc și să nu-l comit efectiv pe B; mai trebuie și să evit producerea lui A, bineînțeles în măsura în care *cunosc sau este susceptibil să cunosc* lanțul consecuțiilor. A restrânge aplicarea principiului non-rezistenței la rău doar la a nu voi să comiți *efectiv, direct*, o faptă nemijlocit rea ar fi extrem de limitativ, permițând oricui să comită răul în chip indirect, mijlocit, prin consecințele previzibile și calculabile.

Prin urmare, a nu comite voluntar răul trebuie să însemne și a nu voi să acționezi și a nu acționa astfel încât faptele respective să producă un rău, dar nu unul doar nemijlocit, ci și un rău mijlocit de consecințele sale *previzibile, relativ sigure și cunoscute*. Nu este suficient a dori, să zicem, sănătatea unei persoane, dacă îi administrez droguri ce îi pot face rău, în ipoteza în care cunosc efectul drogurilor respective. Desigur, a ignora din motive justificabile o relație de consecuție poate conferi o circumstanță atenuantă sau o disculpare, dar, în principiu, ești responsabil nu doar pentru o faptă comisă nemijlocit, *ci și pentru consecințele previzibile și relativ sigure ale faptei.*

Or, responsabilitatea presupune neapărat voință liberă și înțelegere. Ea este prețul moral pe care îl plătim pentru

poziția noastră de ființe libere și raționale. A nu răspunde cu o palmă celui care mi-a dat o palmă nu reprezintă punerea în practică a principiului non-rezistenței la rău, dacă, de exemplu, printr-o omisiune voluntară, nu-i semnalez agresorului o capcană.

Mai trebuie precizat un lucru: *non-rezistența nu este totuna cu inacțiunea absolută*. Orice act urmând unei decizii raționale de a proceda într-un anumit fel și nu într-altul este acțiune, chiar dacă omul rămâne nemișcat. Din punct de vedere uman, *a nu acționa* nu înseamnă numai a păstra starea de repaos, ci a accepta să fii *acționat*, adică a fi pasiv, a fi pus în mișcare de altcineva sau de altceva, a nu exercita controlul voinței asupra trupului și gândului. Prin urmare, în măsura în care decizia de a nu rezista răului este o decizie coerentă și rațională, ea reprezintă o acțiune.

Să revenim acum la cazul lui Socrate aflat în închisoare și care urmează să bea otrava. Să admitem că, fugind, Socrate ar putea produce un rău. Ce se întâmplă însă dacă el rămâne pe loc? În conformitate cu cele de mai sus, non-rezistența sa — rămasul în închisoare — nu este, din punct de vedere moral, inacțiune, ci este, la fel ca și ipotetica evadare, o acțiune. Or, această acțiune produce, mai ales indirect, prin consecințele sale, un rău. Într-adevăr, ea îl lasă pe Socrate la dispoziția autorităților ateniene, care vor utiliza prilejul pentru a pune în aplicare sentința tribunalului. Vreau să spun că, indirect, Socrate începe prin a-și face sieși un rău, fără să mai vorbim despre faptul că el face un rău apropiaților săi, copiilor, discipolilor. Refuzul de a reacționa la o agresiune este, astfel, o acțiune cauzatoare de rău printr-una dintre consecințele sale perfect previzibile și sigure. *Socrate colaborează conștient și voluntar cu autoritățile la propria-i moarte.*

Rezultă că Socrate însuși își încalcă principiul, ba mai grav, că îl încalcă exact prin faptul că voiește a-l respecta, fie și cu prețul sacrificiului personal. A distruge o viață este un rău. Or, această distrugere este consecința inevitabilă și sigură a refuzului de a urma propunerea lui Criton. Refuzul, făcut în cunoștință de cauză și în urma unei deliberări, este o acțiune pentru care Socrate devine responsabil, așa cum el devine responsabil și pentru consecințele sale evidente. Prin urmare, Socrate este responsabil de distrugerea unei vieți. Cu alte cuvinte, el este un artizan al *propriei sinucideri*, faptă condamnabilă în sine, cum aflăm în *Phaidon*, din considerente religioase. *Socrate comite răul și îl comite voluntar*.

Iar dacă s-ar susține că răul îndreptat asupra persoanei proprii este mai mic decât cel îndreptat asupra altuia, trebuie răspuns că principiul socratic se caracterizează prin refuzul de a clasifica și de a ierarhiza speciile de rău, declarând că, voluntar, nu trebuie produs *nici un fel de rău și nimănui, indiferent de specie și de persoană*. Or, iată că tocmai așa ceva este cu neputință prin aplicarea principiului respectiv.

S-ar mai putea încerca apărarea principiului, atribuindu-i-se termenului „voluntar" un sens restrictiv. Astfel — s-ar zice — chiar dacă știu că urmarea logică a acțiunii mele, A, va fi B, care este dăunător, dar eu totuși nu-l voiesc pe B explicit, nu se poate susține că îl comit „voluntar" pe B. Această restricție poate, ce-i drept, introduce unele atenuări ale culpei rezultate, dar nu poate deloc salva principiul non-rezistenței la rău. Într-adevăr, un om care, suindu-se la volan sub influență etilică, produce un accident, nu se poate disculpa pretinzând că nu a voit accidentul. El va fi condamnat, deoarece cunoștea lanțul cauzal dintre ingerarea de alcool și posibilitatea producerii unui accident și *a voit* să bea alcool.

În general, cu cât relația dintre evenimentele A și B este *mai necesară*, mai puțin supusă imixtiunilor hazardului și *acceptată ca atare* de către subiect, cu atât mai mult a-l voi pe A implică a fi responsabil și pentru B, și, în acest caz, cu atât mai puțin relevantă devine obiecția că B nu a fost voit ori dorit în mod explicit. A accepta restricția amintită asupra sensului lui „voluntar" ar conduce la disculparea celui care a ucis sub influență etilică, dar la condamnarea celui care, lucid fiind, a ucis în legitimă apărare, ceea ce mi se pare absurd. Pe scurt, principiile unei „etici a responsabilității", pentru a folosi sintagma lui Max Weber, subminează principiul non-rezistenței la rău.

Așadar, principiul socratic și chiar cristic al non-rezistenței la rău trebuie respins ca *maximă universală de acțiune*, ca „imperativ categoric" în sensul lui Kant, nu atât fiindcă s-ar dovedi greu de aplicat, ori nu s-ar potrivi cu posibilitățile și nevoile majorității oamenilor. Așa cum am mai spus, acest „argument al majorității" este șubred, deoarece de niciunde nu rezultă că majoritatea are în mod necesar dreptate, se comportă decent sau are virtuți deosebite.[13]

Deficiența principiului stă altundeva, anume în faptul că *el este contradictoriu și autodistructiv*, cel puțin dacă el este înțeles ca o maximă universalizabilă de acțiune practică, efectivă, așa cum desigur că îl înțelegea Socrate. Sub acest ultim raport, el nu ar putea fi cu adevărat salvat decât dacă am respinge una dintre următoarele trei presupoziții: a) există o înlănțuire necesară între majoritatea evenimentelor; b) omul este o ființă rațională, capabilă de prevedere și, în fine c) în lumea aceasta, răul și binele nu pot fi perfect izolate. În sfârșit, așa cum

[13] Vezi o analiză mai aprofundată a principiului socratic în ultima secțiune a cărții — „Testul Gyges".

voi încerca să arăt în ultimul eseu al acestei cărți, principiul ar putea fi salvat cu condiția de a nu fi tratat ca un „imperativ categoric" al acțiunii practice, nemijlocite, ci numai ca un principiu director și orientativ, *ca un ideal de urmărit permanent, fără a fi atins niciodată.*

Ce-ar putea fi atunci opus principiului „non-rezistenței la rău", sub raportul practicii efective? „Legea talionului", cum păreau să creadă atât Socrate, cât și mulți alții? Nu. Între principiul retribuirii identice cu fapta și cel al absenței unei retribuiri, există un *tertium*: e ceea ce aș numi principiul „răului minimal", în fapt, aplicat de majoritatea legislațiilor moderne liberale și responsabil de ameliorarea sistemelor punitive, dar și de ceea ce, în mod normal, considerăm a fi un comportament decent și uman. Acest principiu afirmă că *trebuie în așa fel acționat, încât, în orice situație, răul previzibil în mod rațional să fie cel mai mic cu putință.* În temeiul acestui principiu, de exemplu, s-a suprimat adesea pedeapsa cu moartea, deoarece execuția, fiind ea un act ireversibil, este un rău mai mare decât încarcerarea, revocabilă oricând. De asemenea, în termenii aceluiași principiu, un rău făcut unor persoane fizice este mai grav decât un rău abstract făcut „legilor" ori statului.

Să mai observăm că, la presupozițiile de mai sus, principiul „răului minimal" mai adaugă două presupoziții: d) răul este ierarhizabil, așadar există „mai rău" și „mai puțin rău"; e) răul este substituibil, adică o acțiune cu efect rău poate fi înlocuită de o altă acțiune cu efect mai puțin rău, *caeteris paribus*.

Or, în virtutea principiului „răului minimal", Criton era cel care avea dreptate și Socrate avea tot dreptul să evadeze din închisoare, salvându-se. Chiar în ipoteza în care evadarea sa ar fi adus daune Cetății, se poate afirma că aceste daune sunt mai mici decât moartea unui

om nevinovat, condamnat printr-un proces expeditiv și nelegitim, și cu atât mai mult decât aceea a unui om care, prin înțelepciunea și felul său de viață adusese, în realitate, cele mai mari servicii patriei sale.

Socrate însă rămâne de bunăvoie în închisoare pentru a muri, condamnat în mod nedrept de cetatea sa. O face el numai din considerentele menționate mai sus și expuse prin intermediul personificării legilor cetății? S-ar părea că mai este un motiv, unul *religios*: filozoful crede că zeii doresc ca el să moară, că zeii „îl cheamă" în lumea lor, iar el vrea să se supună chemării lor. „Lasă lucrurile așa, Criton — îi spune el prietenului său la capătul dialogului — și să procedăm în acest fel, de vreme ce în acest fel ne conduce Zeul" (54e).

Ne putem, desigur, pune întrebarea dacă invocarea divinității este o modalitate de legitimare a argumentelor raționale oferite, ori dacă, dimpotrivă, argumentele nu sunt decât proceduri de raționalizare a unei credințe deja existente. Felul dramatic în care este pusă problema, patetismul inerent situației, atmosfera de sinceră pietate sugerează o religiozitate reală și nu contrafăcută. Oricum, Socrate a avut un vis premonitoriu, din care a înțeles că soarta sa este să moară foarte curând. I s-a arătat o femeie frumoasă, îmbrăcată în haine albe, care l-a chemat și i-a spus: „în cea de-a treia zi ar fi să vii în Phthia cea rodnică" (44b). Socrate înțelege de aici că va muri peste două zile, anume, a doua zi după ce nava rituală trimisă anual de atenieni la Delos, în amintirea lui Teseu, urma să revină la Atena. Căci, în timpul în care nava călătorea de la Atena la Delos și înapoi, execuțiile capitale erau oprite.

Așadar, iată, argumentele oferite de „legi" și hotărârea zeilor par să coincidă.

Însă — credem noi — Socrate s-a înșelat în privința argumentelor. Dar dacă el s-a înșelat atunci și asupra interpretării visului? Chestiunea merită pusă în acest fel, deoarece ea ar putea sugera că Platon păstra o oarecare distanță față de maestrul său și că nu îi încuviința, poate, pe deplin acțiunea fatidică. De aceea, el introduce în relatarea sa o ambiguitate semnificativă. Despre ce este vorba?

Vorbele femeii din vis parafrazează un vers homeric, extras din *Iliada*, IX, 363, cu diferența că, în epopee, verbul este la persoana întâi. Cel care vorbește acolo este Ahile, decis să părăsească câmpul de bătaie de la Troia, și care îi explică lui Odiseu în ce fel va pleca și va ajunge pe mare în Phthia, patria sa. Pentru Socrate, visul este clar (*enarges*). Este, pasămite, și el chemat în „patria" sa; or, el crede a ști că patria sa adevărată este lumea zeilor.

Numai că aceasta nu este singura interpretare cu putință. Într-adevăr, Phthia, sau Phthiotis, cum mai era numită, se afla în sud-estul Tesaliei, sau chiar era un vechi nume echivalent Tesaliei în ansamblu. *Or, cum ne amintim, Criton îi aranjase lui Socrate un refugiu la prietenii săi tocmai în Tesalia.* Atunci, ce vrea de fapt Platon să spună prin intermediul visului lui Socrate? Că zeii îi cer lui Socrate să plece, în cea de-a treia zi, în lumea cealaltă, la Hades, sau că, dimpotrivă, îi cer mai degrabă să vină în Tesalia, dând ascultare lui Criton?

Visul divin rămâne amăgitor. Dar, tocmai de aceea, putem bănui că străduința lui Socrate de a afla și temeiuri oraculare pentru lipsa sa de rezistență înaintea răului nu este tocmai ireproșabilă.

Osândirea lui Socrate a întemeiat, prin martiriu, demnitatea filozofiei. Dar se poate întemeia adevărul pe un sacrificiu injust? Așa ar fi, poate, dacă zeii ar fi cerut-o limpede și fără șovăială și dacă rațiunea și datoria morală

ar fi încuviințat. Numai că nici zeii, așa după cum nici figurile retorice, nici argumentele rațiunii, nici principiile etice nu pot fi solicitate să mărturisească în favoarea sacrificiului inocentului pentru stat, pentru instituții discutabile, sisteme politice opresive și împotriva omului individual, a persoanei în autenticitatea sa irepetabilă.

Desigur, preoții oficiali pot pune în gura și în intențiile zeilor tot ceea ce principii acestei lumi năzuiesc să obțină. Dar cerul rămâne de obicei tăcut; iar dacă se aude ceva, atunci e un murmur nedeslușit; iar dacă se percepe o vorbire, atunci ea este prea în șoaptă ca să fie bine înțeleasă. Iar dacă, în fine, e rostită totuși ceva mai apăsat, atunci ea răsună doar cu echivocul patetic al oracolului din visul unui înțelept, supus totuși și el, ca noi toți, erorii...

IX. Testul Gyges

Dacă am dori să denumim cu un singur cuvânt, cât de cât acoperitor, etica practicată de Socrate deopotrivă prin felul său de a trăi, cât și prin spusele sale consemnate de discipoli precum Platon ori Xenofon, cred că acest cuvânt ar putea fi „integrism" — iar etica respectivă ar reprezenta o specie *intelectualistă a integrismului etic*. Ce vrem să spunem cu aceasta?

Exigența fundamentală a lui Socrate în ceea ce privește eticul este ca omul nu doar *să pară că este drept, sau bun sau posesorul unor virtuți, ci să fie și în fapt astfel*, și anume în orice condiții, indiferent dacă există în preajmă alți oameni care să-l poată sau nu judeca, vedea, auzi, pedepsi ori răsplăti. Interiorul omului, prin urmare, trebuie să fie coerent și conform cu exteriorul său, fără fisuri sau clivaje între *înăuntru* și *în afară*, între gând, spusă și faptă, astfel încât omul, din punct de vedere etic, să reprezinte un *întreg*, un tot unitar. Opusul integrismului etic — condamnat de Socrate — va fi desigur „dualismul etic", a cărui regulă pretinde în exclusivitate respectul exterior al unui cod moral, fără însă să aspire la a cere gândului neexprimat sau sentimentului interior conformarea cu fapta.

Se poate observa de îndată că integrismul etic este congruent cu regula socratică potrivit căreia nu trebuie să faci răul *cu nici un chip* (*oudeni tropo*) sau că *întotdeauna e mai bine să înduri răul decât să-l comiți*. Într-adevăr,

ipocrizia socială, disimularea, măștile pe care ni le atârnăm de obraz ca să părem mai buni sau mai virtuoși decât suntem în fapt (adică refuzul integrismului etic) pot fi considerate acțiuni rele, chiar dacă utile adesea: minți, disimulezi, dai impresia că ești altceva decât ești, abuzezi de încrederea altuia, îl induci în eroare asupra adevăratelor tale însușiri, dorințe sau intenții, pentru a te pune pe tine sau chiar pe un altul la adăpost. Rezultă că a refuza comiterea răului în orice situație, chiar cu riscul de a deveni astfel vulnerabil, înseamnă și a refuza clivajul dintre exterior și interior — adică a practica integrismul etic.

Ce vrem însă să spunem când numim etica lui Socrate un „integrism etic *intelectualist*"? Ne referim, de bună seamă, la fundamentul teoretic care legitimează etica respectivă și care este celebra teză socratică că *nimeni nu comite răul cu bună știință, ca fiind un rău*. Consecința este că *răul etic este o formă de ignoranță*, o necunoaștere a binelui autentic în primul rând pentru cel care îl comite. Virtutea este o formă de știință! Eliberat de ignoranță — susține optimist Socrate — omul ar înceta să mai facă răul și ar adopta în mod natural integrismul etic, deoarece ar ști că orice principiu alternativ ar presupune comiterea răului, ceea ce el nu poate dori.

Trebuie să notăm că integrismul etic nu este în mod obligatoriu intelectualist: astfel este numai varianta sa socratică, care ne preocupă aici în mod special. Dar există și alte variante, deloc intelectualiste — cea mai cunoscută fiind cea propusă de Isus Cristos în disputele sale cu fariseii, cel puțin așa cum apare ea descrisă de autorii Noului Testament. De aici rezultă că acela care vrea să pună în discuție integrismul etic la modul general nu are voie să-l considere infirmat, chiar dacă reușește să invalideze teza socratică că „virtutea este știință". Vom

ignora, în cele ce urmează, aspectul intelectualist al integrismului etic — probabil punctul său cel mai nevralgic — pentru a-l examina în sine, fără aşadar a ne preocupa de teza socratică că răul nu ar fi altceva decât o alegere eronată a binelui.

Cum putem testa însă validitatea integrismului etic, luat în sine, ca principiu director de viaţă? S-ar putea susţine că, pentru ca un om să se dovedească a fi bun în sensul integrismului etic, el ar trebui să treacă „testul invizibilităţii". Altfel spus, comportamentul său moral ar trebui să fie mereu la fel, neschimbat, indiferent dacă el se află printre oameni, sau pe insula lui Robinson, dacă faptele sale sunt sau nu văzute şi cunoscute, ori dacă riscă sau nu pedepse pentru ele. Pe scurt, omul bun în sensul integrismului etic ar rămâne identic cu sine chiar dacă ar deveni deodată invizibil. Mai mult — arată Platon în Cartea a II-a a *Republicii* — într-un fel testul acesta, conceput ca un experiment mental pentru a proba valoarea unui om, poate servi şi ca să valideze sau să infirme însăşi etica integristă.

Desigur, nu chiar Platon în nume propriu ne spune toate acestea, ci personajul Glaucon, unul dintre cei doi principali interlocutori ai lui Socrate din *Republica.* Alături de fratele său Adeimantos, Glaucon ar dori să se lase convins de etica integristă a lui Socrate, sau, cum spune el, ar dori să se convingă că dreptatea merită a fi făcută *pentru ea însăşi* şi nu pentru recompensele şi pedepsele sociale ce decurg din aparenţa de dreptate sau de nedreptate pe care cineva o poate produce în jurul lui. Putem admira — o face şi Socrate — caracterul *integru* al acestor tineri, şi suntem în mod firesc purtaţi să împărtăşim laolaltă cu ei repulsia pentru dualismul etic care, adesea, devine o veritabilă duplicitate, creând

un abis între interioritate și exteriorul omului. A fi drept fără interes, a fi generos fără remunerație, a fi bun fără calcul, a fi autentic fără fardare socială — nu e tocmai asta definiția virtuții autentice, singura care își merită pe deplin numele?

Glaucon însă nu se lasă sedus de sentimente nobile și nici măcar de autoritatea lui Socrate. Pe de-o parte, el are în minte exemplul vieții majorității oamenilor, precum și teoriile contractualiste ale unor sofiști precum Antiphon sau Lycophron, care, toate, se opun integrismului în numele unui tip de dualism „realist" care dă prioritate eficacității faptei. Pe de altă parte, Glaucon crede că deține un argument direct și foarte puternic împotriva eticii integriste și în favoarea eticii dualiste: e exact argumentul bazat pe ceea ce am putea numi „testul Gyges".

Gyges — istorisește Glaucon — ar fi fost un păstor din vechime, care, printr-o întâmplare neobișnuită, ar fi descoperit un inel fermecat. Pus pe deget și răsucit cu piatra spre interiorul palmei, inelul îl făcea pe posesorul său invizibil pentru cei din jur; când însă răsucea piatra înspre în afară, omul redevenea vizibil. Văzând aceasta, Gyges a avut grijă să se afle printre cei trimiși la regele Lidiei și, odată ajuns la curte, nu i-a fost greu păstorului aflat în posesiunea inelului fermecat să-i seducă regelui nevasta, apoi să-l ucidă și să-i ia tronul, întemeind o nouă dinastie a regatului.

Or — continuă Glaucon — „dacă ar exista două astfel de inele și dacă pe primul l-ar avea omul drept (adică drept în termenii integrismului etic al lui Socrate — *n.a.*) și pe celălalt omul nedrept (omul dualismului etic — *n.a.*), se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încât să se țină de calea dreptății... atunci când îi este îngăduit și să ia din piață, nevăzut, orice ar voi, sau, intrând în case, să se îm-

preuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanțuri pe oricine ar dori, putând face și alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcând așa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de celălalt, ci amândoi s-ar îndrepta spre aceleași fapte. Așa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic" (360b-c).

Pe scurt — afirmă Glaucon — omul fiind ceea ce este și nu ceea ce ar trebui să fie sau ce și-ar dori pentru el unii optimiști, regula instituită de integrismul etic este o ficțiune, o utopie, care se prăbușește de îndată ce patina civilizației ajunge să fie înlăturată de pe om dintr-un motiv sau altul. Un Glaucon mai modern ar putea adopta limbajul lui Sigmund Freud mai cu seamă pe cel din *Disconfort în cultură*, și ar putea argumenta cam în felul următor:

„E reconfortant să pariem pe integrismul etic atâta timp cât trăim într-o societate relativ ordonată, unde legea și normele morale sunt mai mult sau mai puțin respectate. Dar asta nu înseamnă că e bine să ne lăsăm iluzionați. Faptul că normele și legile sunt respectate în cea mai mare parte a cazurilor nu decurge dintr-o aderare autentică la ele, sau pentru că ele ar fi considerate un bine în sine, ci numai din frică («silnic»), sau în urma unui dresaj civilizatoriu îndelungat. Că este așa se poate vedea cu ușurință de îndată ce intervin «rupturile», marile *stări de excepție* ale istoriei: războaie, revoluții, chiar mari catastrofe naturale. În acel moment, un mare număr de oameni se pomenesc deodată cu inelul lui Gyges la deget: nu sunt invizibili la modul propriu, dar sunt într-un fel astfel, sub raport social: în țară ocupată, soldații pot comite crime sau violuri nestingheriți, pot pune mâna pe orice bun al inamicului; mai rău, adesea ei pot tortura și extermina în lagăre de concentrare. Pulsiunile

instinctuale cele mai bine refulate și reprimate în timp de normalitate, acum, în *starea de excepție*, nu mai cunosc nici o piedică și se manifestă liber și ucigaș. Altminteri, cum am putea explica uriașele crime și masacre ale secolului XX, altminteri secolul cel mai civilizat, mai cultivat, mai științific din istorie? Ideologiile binecunoscute nu au comis singure crima. Ele numai au legitimat-o, au adormit restul de scrupule existente în oameni, scrupule dobândite în copilărie prin domesticirea educațională; ele au permis imenselor frustrări ale civilizației să se reverse torențial, dar nu ele însele au creat aceste frustrări.

Pe scurt, civilizația impune o sarcină dificilă omului, dominat în inconștient de «principiul plăcerii»; de bine, de rău, cu greu o suportă el în vremuri «normale». Supunându-se «principiului realității», domesticit din copilărie de părinți și educatori, omul reușește, în majoritatea cazurilor, prin reprimarea instinctelor sale violente, să-și confecționeze o umanitate exterioară morală, o mască umană agreabilă, cu care nu doar îi înșală pe ceilalți, dar adesea se convinge și pe sine că el e altceva decât este în fapt. Curând, ajunge să creadă cu sinceritate că această mască civilizată este chiar el însuși, în întregul său, că fardul este conatural obrazului. Va crede despre sine că se conformează regulii integrismului etic sau îl va susține verbal sub o formă sau alta, și nici măcar nu poate fi acuzat de ipocrizie, ci doar de destulă naivitate și auto-iluzionare.

Dar e suficient să intervină «excepțiile» pentru ca masca să cadă, fardul să se scuture și obrazul autentic să apară. Și nu este nevoie să ne referim numai la «stările de excepție» majore ca mai sus. Căci există pretutindeni micile «excepții» private: visurile, lapsusurile, stările deosebite de stres emoțional, pasiunile: atunci se

descoperă, fie și un colț, din omul autentic, sau mai bine spus, din fiara cu chip omenesc. Apoi este experiența puterii: cum se explică faptul că atâția oameni care gustă brusc din putere devin de nerecunoscut pentru prieteni și apropiați? Ei dau sentimentul că au alunecat spre rău, că au ajuns corupți, că și-au pierdut busola morală, că au abandonat decența. Dar, în realitate, ei nu au făcut decât să redevină cine erau cu adevărat dintotdeauna (poate chiar fără știința lor), atunci când «inelul lui Gyges» le-a dat posibilitatea să înlăture nepedepsiți fardul civilizației.

Cu alte cuvinte, integrismul etic este numai o iluzie pioasă — ar încheia acest Glaucon modernizat. El este contrar naturii umane și ignoră circumstanța că omul este, din punct de vedere psihic, scindat între un inconștient (Id) determinat de «principiul plăcerii» și un eu conștient (Ego) determinat de «principiul realității». Iar civilizația, construită pe acest «principiu al realității» reprezintă în fapt un dresaj penibil pe care, în sinea noastră cea mai adâncă, abia așteptăm să-l înlăturăm, de îndată ce o «excepție», mare sau modestă, ne oferă ocazia. De unde rezultă că, pentru vremuri normale, singura etică realistă rămâne *o variantă de dualism*: e preferabil să ne acceptăm așa cum suntem; e legitim să evităm cât se poate disconfortul și suferințele civilizației și e firesc să încercăm să dăm unele satisfacții secrete «principiului plăcerii»; e prudent, în fine, să evităm să ne dezvăluim autenticitatea chiar și celor mai apropiați. Luciditatea, abilitatea sunt preferabile auto-înșelării, chiar dacă ele sunt tratate drept cinism de către cei care continuă exercițiul van de iluzionare. Cât despre «stările de excepție», să ne rugăm să nu avem parte de ele, dar din nou să nu ne facem iluzii: nu suntem nici mai buni, nici mai oameni decât au fost aceia legați de istorie la stâlpul infamiei!"

Un partizan al integrismului etic — de exemplu un Socrate, și el cumva „modernizat" — ar putea totuși obiecta la aceste spuse: „Nu se poate nega — ar spune el — că integrismul etic e invalid pentru un foarte mare număr de oameni. Totuși rămâne incontestabil că se întâlnesc unele persoane — fie și în minoritate — care sunt diferite de ceilalți mulți: acestea au interiorizat normele etice (fie și sub forma „Super-ego"-ului despre care vorbește Freud) și nu mai au nevoie de o constrângere exterioară sau de beneficii exterioare pentru a trăi conform acestor norme. Chiar dacă ar avea tras pe deget inelul lui Gyges sau ar trăi izolați pe insula lui Robinson, oamenii respectivi nu se vor schimba, căci instanța care îi determină să rămână civilizați și decenți în mijlocul oricăror ispite sau nenorociri le este lăuntrică."

„De acord — ar consimți Glaucon. Numai că, de obicei, acești oameni deosebiți — să le spunem «filozofi» sau sfinți — nu sunt prea fericiți nici măcar în societățile noastre normale, conformate regulii dualismului etic. În cel mai bun caz, ei sunt considerați nepractici, naivi, adesea incapabili să-și îngrijească propriile afaceri." Uneori — ar continua el — efectele integrismului etic pot fi chiar mai rele într-o cetate „care nu-i bine orânduită", deoarece filozoful — arată Platon — „vrea să se facă mic, pentru ca să nu aibă necazuri":

„Atunci fiul /filozofului/ aude pe maică-sa plângându-se că bărbatul ei nu este printre cârmuitori, că ea se simte mai prejos de celelalte femei, că îl vede pe bărbatul ei neinteresat destul de bani... că tatăl lui nu e bărbat adevărat și că e prea delăsător... Apoi ieșind tânărul din casă, aude și de la alții vorbe asemănătoare și vede că cei ce-și văd de treaba lor în cetate sunt numiți neghiobi... pe câtă vreme cei care nu-și văd de treaba lor sunt copleșiți de cinstiri și de laude" (*Republica*, 549d–550b). Con-

secința va fi că feciorul va înceta să-și mai ia tatăl drept model și, suferind pentru răul renume al tatălui și al familiei, va dori să se răzbune și va deveni un „bărbat mândru și un prețuitor al gloriei".

Cu alte cuvinte — va trebui să admită partizanul integrismul etic — regula acestuia, chiar dacă este posibilă și practicabilă de către câțiva oameni cu totul deosebiți, conduce la dezavantaje considerabile mai întâi pentru ei în societățile obișnuite, normale. Mai mult, aceste dezavantaje se răsfrâng nu numai asupra „filozofului" care oricum le asumă voluntar, ci și asupra altora din preajma sa — soție, copii, familie în general, prieteni, aliați, care nu au fost întrebați dacă sunt de acord cu regula respectivă. Astfel încât Glaucon ar putea susține că „filozoful", în final, *abdică de la anumite responsabilități* și că deci moralitatea sa însăși devine discutabilă din acest punct de vedere. Nu ar fi preferabile atunci anumite concesii, recursul la compromis, tratarea inamicilor drept ceea ce sunt și confruntarea lor eficientă prin strategiile cunoscute ale duplicității și prefăcătoriei, dacă în joc sunt binele și poate chiar viața celor câteva persoane iubite? A refuza să faci rău dușmanului, deoarece răul nu trebuie comis *cu nici un chip*, nu înseamnă numai a asuma voluntar pagube proprii, dar și, adesea, a-i expune pe cei dragi și nevinovați la necazuri și suferințe, ceea ce este, fără îndoială, tot un rău. Prin urmare, ar conchide acest Glaucon dizert, filozoful socratic, care refuză să facă un rău dușmanului în numele regulii eticii integriste, contribuie la a face un rău prietenului sau copilului nevinovat care depinde de el, permițându-i inamicului rău voitor să-l lovească. Și filozoful nici măcar nu poate susține că cel de-al doilea rău este involuntar: el nu poate pretinde, tocmai el, că nu cunoaște consecuția dintre abținerea sa de la retorsiune și capacitatea inamicului de a face rău unui inocent.

Așadar, conform acestui punct de vedere, pe de-o parte, regula cerută de integrismul etic pare a fi o imposibilitate și o ficțiune pentru majoritatea oamenilor, chiar a celor care în mod normal se arată decenți, căci decența lor nu rezistă prea mult „stării de excepție", fie aceasta majoră, colectivă, fie ea privată. Cât despre acei bărbați și femei, puțini la număr, care pot practica cu adevărat această regulă aspră în orice circumstanțe, aceștia par să fie nevoiți să abdice de la responsabilitățile precise, proprii normalității, față de familie și cei dragi, deși aceștia pot fi inocenți.

Pe deasupra, ei pot iubi umanitatea, dar nu pot iubi o ființă aparte, cu exclusivitatea și pasiunea egoistă pe care iubirea autentică le presupune. Ei pot iubi pe „aproapele", dar aproapele lor este oricine, adică, în ultimă instanță, nimeni. Iar când i se atrage atenția omului respectiv: „Iată-i pe mama și pe frații tăi care au venit să te caute", omul integrismului etic nu va privi spre ei, ci va arăta spre mulțime sau spre întreaga umanitate, cu vorbele: „Aceștia sunt mama și frații mei!" Ce-au simțit mama și frații reali în această situație — povestea nu ne-o mai spune!

Dar se pare că omul integrismului etic este adesea nu doar inutil și lipsit de responsabilitate pentru cei dragi, ci și dăunător și primejdios pentru societatea normală, cel puțin în anumite situații. Închipuiți-vi-l om politic! Doritor să nu facă nimănui rău, să nu utilizeze ipocrizia nici măcar pentru o cauză nobilă, el va fi incapabil să folosească propaganda, manevrele de culise, compromisurile pragmatice, să distingă între expediente tactice și măsuri strategice, între scopuri și mijloace, sau să ia decizii dificile. Chiar fără să dorească să-l urmeze îndeaproape pe Machiavelli, e limpede că politica nu

e pe măsura lui. Întrebarea este dacă el este îndreptățit să beneficieze de pe urma politicii duse de oamenii dualismului etic, el care condamnă dualismul etic în orice condiții! Dar nici jurnalist, ori administrator, ori specialist în media nu va putea fi, și probabil nici om de afaceri!

Să presupunem că va fi judecător; e aceasta oare o profesie mai potrivită pentru omul care trăiește după regula integrismului etic? Vă amintiți celebrul comentariu al lui Isus la porunca din *Decalog* „să nu comiți adulter": „Ci eu vă spun vouă că cine va pofti la femeia aproapelui său, a și comis adulter în cugetul său." Chiar dacă Isus nu o spune explicit, sugestia sa este că între gândul păcătos și păcatul efectiv distanța nu e foarte mare și că, odată manifestată dorința rea, punerea ei în execuție devine cvasiautomată — ceea ce, desigur, este cu totul fals atât empiric, cât și psihologic. Or, reducerea distanței dintre gând și faptă, ba chiar între impulsul inconștient și datul conștiinței, ruinează orice încercare de a-i judeca echitabil pe oameni (juridic sau moral), deoarece uniformizează vinovățiile și impune sarcini, pentru majoritatea lor, de nesuportat; pe deasupra, poate inspira unor fanatici încercarea de a controla conștiințele, cu scopul de a realiza cu orice preț integrismul etic.

De altminteri, întreaga predică a lui Isus dă senzația că invită necondiționat la depășirea eticii dualiste: omul ar trebui să fie pe dinăuntru la fel ca pe dinafară, să nu abordeze o falsă pietate, o falsă justiție, bazată pe ascunderea grijulie a impulsurilor dictate de „principiul plăcerii". Cel care se vrea bun să nu-i judece pe alții, „să nu dea primul cu piatra", căci măcar în adâncul lui e și el un păcătos; mai ales să nu fie pe dinafară „mormânt văruit", iar pe dinăuntru „oase de morți și de toată necurăția" (Mt. 23,27). Perceptorii impozitului datorat

ocupantului (vameșii), colaboraționiștii, prostituatele și alții de același fel nu trebuie evitați de oamenii buni, căci nu faptele exterioare generează păcatul, ci omul interior cu intențiile sale impure. Banalizata expresie „pomul se cunoaște după roadă", aplicată de Isus atunci când blestemă smochinul neroditor, vrea să spună exact aceasta: *exteriorul omului îi reproduce acestuia interiorul, în bine sau în rău*, și o face într-un mod firesc, așa cum se întâmplă în lumea vegetală. Orice schismă, orice nepotrivire dintre cele două aspecte ale omului este blamabilă, „fariseică", dictată de artificiile intelectualilor („cărturarilor").

E îngrijorător însă de observat că cei care au luat *ad litteram* această exigență necondiționată a congruenței gândului cu fapta, precum Calvin la Geneva, au fost tentați nu doar să proscrie teatrul, dansul și hainele colorate, ci și să introducă poliția gândirii, pentru a se asigura că „pomul" este aidoma „roadei" sale.

Așadar, pare necesar să acceptăm că omul integrismului etic nu prea ar trebui să se implice în treburile publice, în afacerile cetății, sau în profesii lucrative și în ocupații care presupun responsabilități deosebite față de alții, așa cum s-ar cuveni să se abțină de la a-și întemeia o familie și de a avea copii. Oricum, prezența sa în mijlocul cetății îi va aduce necazuri nu numai lui însuși, ci și apropiaților săi. Iar dacă este un om mai ieșit din comun, această prezență ar putea crea emoții colective puternice care ar putea produce una dintre acele „excepții majore" despre care vorbeam mai sus, cu rezultatul posibil că (așa cum a arătat-o istoria adesea) barbaria omenească se va revărsa peste zăgazurile moralității normale șubrezite de puritanismul integrist. Roada va fi aidoma pomului, într-adevăr, dar ce fel de pom? Nu pomul bun, sperat de integrismul etic, ci acel „lemn

strâmb al umanității din care nu poate ieși ceva ca lumea", despre care vorbea cu tristețe Kant.

Rămân atunci în final doar două posibilități radicale: ori omul integrismului etic se va retrage din societate — și aceasta este soluția monahismului esenian, creștin sau budist, despre care nu vom vorbi în cele de față și care, orice s-ar zice, pare tot mai puțin semnificativă în epoca modernă; ori avem soluția propusă de Platon în *Republica:* dacă omul integrismului etic, „filozoful", nu-și poate ajusta regula sa cu aceea a societății, în loc să schimbăm regula „filozofului", mai bine să schimbăm regula societății, ajustând-o pe ea după aceea a „filozofului". Pe scurt, vom edifica „statul filozofilor", cetatea perfectă unde omul integrismului etic ar trebui să-și afle, în fine, patria. Și, cum știm, Platon descrie pe larg în *Republica* o cetate a cărei structură și regulă de funcționare sunt menite să fie perfect congruente cu structura și regula sufletului filozofic individual.

Este aceasta o soluție reală? Se pare că nu, și aceasta dintr-un motiv pe care l-am numit în altă parte *atopie*[14]: într-adevăr, filozoful platonician este educat din copilărie în regula integrismului etic, ceea ce în particular înseamnă: *să urască minciuna, și nu numai pe cea exterioară, dar și pe cea interioară, din suflet, și să iubească și să caute întotdeauna adevărul.* Numai că cetatea filozofică este astfel organizată în ansamblul ei, încât presupune existența a ceea ce Platon numește „povești feniciene" — adică minciuni de stat, cum ar fi mitul „raselor metalice" și mitul tragerii la sorți a viitorilor soți, pentru a se ascunde calculele eugenice ale conducătorilor. Rezultatul este că viitorul filozof va fi educat într-un sistem

[14] Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, București, Humanitas, 2004.

profund duplicitar și nu doar simplu dualist: pe de-o parte, i se va cere să spună, să caute și să nu ascundă adevărul; pe de altă parte, i se va pretinde să creadă în „poveștile feniciene", să nu încerce să deconspire rațiunile lor, să nu pună întrebări incomode cârmuitorilor și să asculte dispozițiile acestora, chiar dacă rațiunile furnizate de ei îi apar șubrede. Iar dacă până la urmă va afla adevărul, i se cere o bună doză de prefăcătorie, pentru a-l ascunde față de alții. Și dacă va continua totuși să pretindă autenticitate, adevăr și deplină onestitate, întocmai cum făcea Socrate la Atena, e de bănuit că va fi ori pedepsit, ori expulzat din casta paznicilor-conducători.

Probabil că rezultatul acesta era de așteptat: *cetatea platoniciană e fundată pe reprimarea instinctului de proprietate și pe redirijarea instinctului sexual în folosul statului.* Or, reprimarea instinctelor nu poate funcționa decât dacă este camuflată sub mantia unor „povești feniciene" de orice fel — ideologice, religioase etc. Însă revine tocmai în sarcina filozofului socratic respingerea și deconspirarea „poveștilor feniciene", ceea ce va surpa tocmai fundația pe care cetatea filozofică — unde se presupune că se află patria sa — a fost clădită. „Iluminismul" socratic, produs al integrismului etic, rămâne asocial chiar și în cetatea socratică. Sau poate că acolo e astfel, mai mult chiar decât oriunde altundeva!

Avem, prin urmare, două tipuri de etică, fiecare cu regula ei: etica dualistă, susținută de „Glaucon" — în fond, un fel de utilitarism sau o etică a consecințelor — care este folositoare, dar dificil acceptabilă din punct de vedere moral, dacă nu chiar respingătoare uneori prin duplicitatea ei; și etica integristă, promovată de Socrate, sublimă în sine, dar inaplicabilă, ineficientă, ba chiar pri-

mejdioasă adesea. Prima etică nu face față „stărilor de excepție", netrecând la „testul Gyges". Cea de-a doua, este adecvată „stării de excepție", dar nu se potrivește cu normalitatea, sau, poate mai bine zis, tratează normalitatea ca pe o perpetuă „stare de excepție". Rezultat dublu-decepționant.

Ce e de făcut? Ce ar trebuie să alegem? Numai pe una dintre aceste etici, cu toate dezavantajele vădite, sau pe nici una, sau pe ambele? Unilateralitatea mi se înfățișează mutilantă, iar o „cale a treia" — care să nu fie un amestec impur dintre amândouă — nu-mi stă în puteri să-mi imaginez. Cred însă că, de fapt, putem și suntem datori să-l adoptăm concomitent și pe „Glaucon", și pe „Socrate". Dar cum așa? Nu am arătat abia că regulile celor două etici sunt opuse? Cum poate fi cineva, totodată *integru* și *dualist*? Cum poate el deopotrivă și uni, și separa interiorul și exteriorul său?

După părerea mea, practicarea simultană a celor două reguli etice este cu putință, și nu există contradicție reală aici, *deoarece ele nu se plasează în același orizont*: etica dualistă se situează și funcționează pe terenul realității empirice, în timp ce etica integristă stă în orizontul idealității. *Prima oferă osatura vieții noastre, cea de-a doua, pentru a spune astfel, îi determină punctul de fugă.*

Cum văd lucrurile va deveni mai limpede, dacă vom distinge în semantismul vocabulei latinești „regula" două accepții principale, pe care însă tindem de obicei să le confundăm. Astfel, latinescul „regula" înseamnă mai întâi „riglă", adică *șipcă dreaptă* cu care se evaluează rectiliniaritatea. În acest sens, *regula* este idealul, efectiv de neatins, al tuturor liniilor doar mai mult sau mai puțin drepte; ea este *etalonul* cu care ele sunt comparate, prin care sunt evaluate și pe care se străduiesc să-l aproximeze, să-l imite, să i se asemene. Să notăm că,

în raport cu *regula-riglă*, toate celelalte linii sunt excepții, abateri de la ea — mai mari ori mai neînsemnate — și că, în mod paradoxal, *nu există decât excepții de la o regulă cu o singură întrupare efectivă*. Excepția este majoritară, iar regula minoritară. Constantin Noica, în *Modelul european*[15], se referea la acest tip de raport între regulă și excepție, cu formula „excepția care proclamă regula rămânând excepție" și o exemplifica, printre altele, cu Ideile platonice, dar și cu normele morale. În primul caz are dreptate (lucrurile frumoase aproximează Frumosul care e unic, fiind totodată regula lor), dar în ultimul caz cred că parțial greșea, după cum se va vedea mai departe. Iar Carl Schmitt scria și el că, uneori, „regula nu trăiește decât prin excepție."[16]

„Regula", în latină, are însă și o altă accepție, preluată de cuvântul românesc „regulă": acela de normă, de lege generală (francezii spun „règle" în ambele accepții, și la fel spun englezii „rule" — ambele vocabule derivate de la „regula"). *Regula* — sau, pentru a o distinge de cealaltă, *regula-normă* — este, ea acum, majoritară. Cazul clasic îl oferă gramatica, unde majoritatea formelor se supun, se conformează regulii, întrupează regula, sunt „în regulă". Apar însă și excepții — minoritare acestea — care, cum se spune, „confirmă" regula-normă; adică exact prin caracterul lor minoritar certifică dominația efectivă, majoritară a regulii-norme. Or, dacă în cazul *regulii-rigle*, excepția aproxima regula, acum, în cazul *regulii-norme*, excepția contrazice, refuză regula. În primul caz, regula e minoritară și excepția majorita-

---

[15] Constantin Noica, *Modelul cultural european*, București, Humanitas, 1993. Cap. 1.

[16] *Apud* Georgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de* l'Epître aux Romains, Paris, 2000.

ră; în cel de-al doilea — invers — excepția e minoritară și regula majoritară.

Ei bine, ceea ce am numit aici etica dualistă sau „etica lui Glaucon" se întemeiază pe o „regula" (lat.) în accepția de *regulă-normă*, în vreme ce etica integristă, „etica lui Socrate" funcționează în baza unei „regula" în accepția însă de *regulă-riglă*. Or, sensul cuvântului „regula" fiind diferit în cele două situații, cele două „reguli", desemnând concepte neasemenea, pot funcționa concomitent chiar pentru unul și același subiect și, aș spune, e chiar important să coexiste în acest fel.

Să exemplificăm *regula-normă* cu *cea de-a noua poruncă* a Decalogului: „să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău". Cu alte cuvinte, să nu comiți un rău împotriva unei persoane mințind sub jurământ la tribunal. E o regulă evident *majoritară,* căci majoritatea martorilor i se conformează și este, în același timp, în mod evident aplicabilă. Abaterea de la ea, excepția — mărturia mincinoasă în *defavoarea* acuzatului — poate fi constatată adesea și pedepsită în mod efectiv. Excepția este minoritară deci — doar o minoritate a martorilor jură fals, mai ales atunci când minciuna ar aduce un prejudiciu acuzatului. Excepția refuză regula și e inexcuzabilă etic. Pe de altă parte, tocmai caracterul *limitat, foarte restricționat* al acestei „ziceri adevărate" o face aplicabilă și o asociază cu etica dualistă. Nu ți se cere să spui adevărul oricând, oriunde și față de oricine, ci numai și numai *într-un anumit caz, bine definit*. De pildă, dacă mărturia mincinoasă este în favoarea, și nu împotriva acuzatului, ea nu pare interzisă. De asemenea, nu ești oprit să minți în situații private. Lipsa de *integralitate*, și deci și de *integritate*, a acestei reguli-norme este vădită.

Ce putem însă spune despre regula mult mai cuprinzătoare: „să spui adevărul", ori „să nu minți" —

considerată la un moment dat de Kant drept un imperativ categoric, și tratată de Socrate în *Republica* drept atestat fundamental al „profesiei" filozofului? De data aceasta, se pare că nu mai este vorba despre a rosti adevărul într-o situație dată și în circumstanțe precise; ci de a rosti adevărul *în orice situație* — a exprima deschis ceea ce gândești, ceea ce ești, indiferent dacă adevărul aduce sau nu beneficii sau daune subiectului, ori oricui altcuiva. *Caracterul nerestricționat, universal al regulii este, de data aceasta, esențial*, și tocmai el o face inaplicabilă *ad litteram*.

Într-adevăr, minciunile sau măcar neadevărurile pe care le spunem ocupă majoritatea timpului nostru. Sunt mai întâi, desigur, marile minciuni, cele grave, care ne pot otrăvi viețile, dar care, statistic vorbind, rămân rare în viața unui om, deși decisive. Apoi vin minciunile sau neadevărurile mai degrabă pozitive: a ascunde adevărul unei boli foarte grave pentru cineva neînstare să-l suporte; a ocoli măcar adevărul atunci când este vorba de a explica unui copil prea mic circumstanțe ale vieții pe care nu poate, la vârsta respectivă, să le înțeleagă; a nu divulga, chiar solicitat, confidențele unui prieten, sau chiar a minți pentru a acoperi greșeala scuzabilă a unei persoane iubite etc., pentru a nu mai aminti de cazul clasic: a minți asupra locului unde se ascunde un dizident, urmărit de o poliție politică. Nu mai vorbesc despre minciunile ilegale de tipul: a face declarații false în acte sau a calomnia cu falsuri o persoană. Mai sunt și numeroasele minciuni veniale, „mondene", de tipul a invoca o treabă urgentă atunci când vrei să scapi de o întrevedere plicticoasă etc. Oricum, trebuie să recunoaștem că, în majoritatea timpului, noi practicăm arta minciunii, a disimulării sau, cel puțin, ascundem adevărul.

Să fie atunci regula „să nu minți" pur și simplu falsă, deoarece inaplicabilă? Da, dacă ea este înțeleasă în accepția de *regulă-normă.* Ea este însă validă, dacă dorim să vedem în ea *regula-riglă:* din această perspectivă, nu rostirea adevărului este un imperativ, ci *aspirația necurmată* spre adevăr și *efortul* de a evita minciuna și disimularea, *pe cât posibil.* Poate că e dăunător a spune adevărul în anumite circumstanțe; dar evit să iau lucrul în ușor și încerc, pe măsura posibilului, ca falsul și răul produs de el să fie minime. Adevărul mă ghidează, precum nordul pe corăbier, îl caut, îl doresc, îl prefer chiar atunci când e incomod, dureros, riscant. Dar nu-l rostesc în chip fanatic, când riscurile devin insuportabile; nu abdic de la orice altă responsabilitate în favoarea responsabilității pentru el; știu că mai există și alte valori în afara sa — uneori incompatibile cu el — și negociez insistent cu ele. În fond, nici corăbierul nu navighează întotdeauna spre nord, deși se *orientează* față de nord. Prima mea preferință rămâne pentru adevăr; cea de-a doua e pentru evitarea falsului; abia cea de-a treia — când decid că nu am încotro — pentru minciuna efectivă, și nu în ordine inversă, așa cum se întâmplă, din păcate, atât de des. Nu uit însă de adevăr, așa cum navigatorul nu uită de steaua polară, chiar și atunci când ea e acoperită de nori. El însă nu dorește să ajungă sub steaua polară și să rămână în extaz acolo, cu ochii țintă la ea, în timp ce corabia sa se izbește de ghețuri.

Așa ar face, cu corabia vieții sale, acela pentru care principiul „să nu minți" este sau a ajuns o *regulă-normă,* sau un imperativ categoric universalizabil, pentru a vorbi în chipul lui Kant. Dar când aplicarea imperativului este imposibilă, periculoasă sau chiar repugnantă moral, suntem datori ca — printr-o *opțiune secundă* — să alegem *regula-riglă*: în loc de un *imperativ universalizabil,* vom

dispune de ceea ce numesc un *dezideratiu universalizabil*. Și firește, vom respecta concomitent, pe de altă parte, *regula-normă* în cazul restricționat dat, de pildă, de *porunca a 9-a a Decalogului*.

La fel, ca dezideratiu universalizabil trebuie, după părerea mea, înțeleasă regula deuteronomică „iubește-ți aproapele ca pe tine însuți". Căci, dacă o înțelegem ca pe o normă efectivă, practică, ea devine imposibilă, când nu absurdă în aproape toate situațiile, și pentru aproape toți oamenii: mai întâi, este fără sens să poruncești iubirea — așa cum poți porunci bunăvoința sau politețea. Apoi, negarea desăvârșită a egoismului este riscantă, căci nici măcar în cazul sfinților nu e întotdeauna limpede — cum o știa La Rochefoucault — dacă nu cumva cel mai cald altruism nu e decât un egoism adânc, disimulat și inversat, aproape pervers. Înțeleasă însă ca „opțiune secundă", în calitate de *regulă-riglă*, porunca deuteronomică capătă sens și valoare: iubirea aproapelui până la echivalarea sa cu iubirea de sine devine atunci numai o *limită*, numai un ideal extrem, spre care putem năzui, fără a-l atinge, prin empatie și efort de comprehensiune. În imensa majoritate a cazurilor, *nu ne vom iubi aproapele ca pe noi înșine*, dar ne vom strădui, aspirând cât mai sus, măcar să-l înțelegem, să-l respectăm, la limită, să-l iubim cât putem, și mai ales, *vom încerca să ne punem în locul său, să suferim prin empatie cu el*. Căci pentru a obține lucruri oricum atât de anevoioase, precum empatia și grija autentică pentru celălalt nu e suficient să vrem să le obținem chiar pe ele așa cum sunt; ci trebuie, pesemne, să țintim mult mai sus și mai departe, pentru a reuși măcar un rezultat modest, tot așa cum bunul țintaș ochește cu arma mult deasupra punctului pe care vrea să-l lovească.

Pe de altă parte, în cazurile restricționate de lege și legalitate, sau de relațiile sociale uzuale, vom accepta

că trebuie să existe *o echivalență aproximativă între faptă și retribuție*, adică o formă diminuată de „lege a talionului", urmărind minimizarea suferinței. Nimic nu ne va opri ca, în timp ce respectăm această *regulă-normă* a echității, să aspirăm la compasiune și la empatie față de celălalt, țintind în absolut la egalizarea la limită a iubirii aproapelui cu amorul-propriu; tot astfel, în artă, artistul bun își cunoaște și respectă cu grijă regulile meseriei, cu un conținut restrictiv și precis, dar își ațintește privirea interioară spre un ideal infinit de frumusețe de care încearcă mereu să se apropie. E o greșeală a opune aceste două tipuri de reguli și a opta pentru una în defavoarea celeilalte, în loc de a încerca să dai sens normei prin aproximarea idealului și să dai consistență idealului prin aplicarea normei. E ca și când, fie artistul ar urmări idealul frumuseții neglijând normele concrete profesionale, fie, respectându-le scrupulos pe acestea, ar uita de rațiunea însăși a artei sale.

Ce putem concluziona, așadar, dacă revenim la dialogul cvasiimaginar dintre „Socrate" și „Glaucon"? Că amândoi au dreptate, dar nici unul complet, și că eticile lor, departe de a fi contradictorii, sunt mai curând complementare, deoarece ele se dispun pe planuri diferite. Dualismul lui Glaucon propune o *regulă-normă*, care poate și trebuie să fie respectată efectiv în cazuri bine precizate și restricționate. Departe de a merita să fie condamnată fără apel, ipocrizia socială este utilă și benefică în doze limitate, în situații restrictive și fără a fi scăpată de sub control.

Or, pentru ca ea să fie controlată, integrismul etic propus de Socrate este de cea mai mare valoare și importanță, cu condiția de a fi înțeles numai ca *deziderativ universalizabil, dar nu mai mult decât atât*. Principiul

acestuia: „este preferabil cu orice chip să înduri răul decât să-l comiți" nu trebuie să fie transformat într-un imperativ categoric universal, deoarece numai ca dezideratiV el rămâne universalizabil: să ne gândim ce s-ar întâmpla cu cineva agresat în casa lui de un răufăcător, dacă el, proprietarul, în loc să recurgă la o armă de care dispune, ar aplica principiul socratic pe care l-a asumat ca pe un imperativ categoric. Sau ce s-ar întâmpla cu cineva tradus în justiție pe nedrept, care, pentru a evita să facă un rău reclamantului, ar renunța să se mai apere?

A încerca transformarea acestei *reguli-rigle* într-o *regulă-normă* este, în cel mai bun caz, un lucru aproape inaplicabil și chiar dezastruos pentru persoana în cauză, așa cum a arătat-o moartea lui Socrate, dar și pentru alte persoane inocente. Dar este vorba chiar despre un fals logic. Mai mult decât atât: în anumite cazuri, transformarea aceasta ilicită poate hrăni fanatismul, poate impune suferințe pentru mii și milioane de oameni și poate contribui la a pune în acțiune ghilotinele sau camerele de gazare. În schimb, în loc să fie tratat ca o *regulă-normă*, principiul socratic merită cu adevărat să fie tratat ca o *regulă-riglă*, ca un far luminos pe care îl urmăm mereu de la distanță, dar peste care ne ferim în general să cădem, aidoma fluturilor care cad, noaptea, pe o lampă.

Iar în acest punct, putem să reluăm „testul Gyges": omul care se află în *regula-normă*, dar care se întoarce cu spatele la *regula-riglă*, care uită de ea, într-adevăr, nu va trece „testul Gyges". De îndată ce normalitatea în care se află va fi întreruptă de o „stare de excepție" mai deosebită, moralitatea sa se va prăbuși. Dimpotrivă, cred că cel care, întors cu fața la *regula-riglă*, se vede și se simte în excepție în raport cu *regula-riglă*, va trece „testul

Gyges": cu cât „starea de excepție" din jurul său va fi mai profundă și mai de durată, cu atât el își va resimți mai acut propria „excepție" etică în raport cu *regula-riglă*. Dar a te ști în excepție, a-ți resimți acut excepția înseamnă a aspira la reducerea ei, așa cum a-ți resimți ignoranța înseamnă a face eforturi pentru a o diminua. De aceea, omul respectiv, să-l numim „omul etic", se va strădui din răsputeri ca, în timpuri de excepție, să ia *regula-riglă* drept unică și permanentă călăuză, cu atât mai mult cu cât nici un alt ghid moral nu mai are validitate, atunci când *regula-normă* de dinainte a căzut și zace neluată în seamă. Acum, iată, *regula-normă* a ajuns minoritară și ea este cea care a devenit excepția. La limită, este posibil ca omul etic să reducă nebănuit de mult distanța față de *regula-riglă*, și ca, în sfârșit, să se fixeze chiar în miezul acesteia, și nu doar să se rotească, satelizând-o, în orbita ei, ca în timpuri mai normale. Așa se nasc eroii morali în timpuri de excepție!

Dar, fiindcă *regula-normă* a ajuns, ea acum, excepția, „omul etic" va resimți de data aceasta, în raport cu ea, toată grozăvia *stării de excepție*, impusă de circumstanțele sociale, politice sau private: spre deosebire de fanatic, de iluminat, de sfânt, de revoluționar, „omul etic" va dori închiderea cât mai grabnică a *stării de excepție*, refacerea sistemului de *reguli-norme*, „încheierea *revoluției*", reintrarea în regulă-normă. El știe, pe de altă parte, că a rămâne în contact prea mult numai cu *regula-riglă* (sau a o trata pe aceasta ca pe o normă și nu ca pe un „punct de fugă") arde și nimicește spiritul, în marea majoritate a cazurilor, întocmai cum stă scris într-un text haggadic faptul că vederea Paradisului i-a făcut chiar și pe rabinii înțelepți să-și piardă mințile.

În starea de normalitate (majoritară), lucrurile stau exact invers: aici suntem, majoritar, *în regulă*, (adică în

regula-normă) și, de cele mai multe ori, aproape că uităm să ne recunoaștem și să ne resimțim în excepție față de *regula-riglă*. Nu faptul că suntem departe de ea e grav, ci faptul că nu știm cât de departe suntem de ea. Stare comodă, dar riscantă, pentru că ne determină să moțăim moral. A uita că suntem mereu *în excepție* față de *regula-riglă* ne lasă neapărați la intervenția nemiloasă a „stării de excepție" circumstanțiale, și, în situații normale, ne face tot mai neglijenți.

A trăi, așadar, totodată *în regulă* și *în excepție:* iată condiția delicată, dificilă și „secundă" în același timp a noastră, a oamenilor obișnuiți, care nu putem (și nici nu voim măcar) să fim sfinți sau martiri (prin aplicarea efectivă a integrismului etic), dar care (prin excesul de unilateralitate al dualismului etic) nici nu vrem să cădem rușinos la „testul Gyges", abandonând orice decență. Să fii deci „un om obișnuit și un om decent" — nu sfânt, nici „filozof", nici martir, nici demon: nu cumva reprezintă tocmai această *mediocritas* marea încercare etică?

Pe o străveche tăbliță de aur orfică, găsită la Petelia în sudul Italiei, pusă în mormântul unui inițiat în mistere, se găsește un text de unde aflăm cam ce-ar urma să pătimească sufletul celui trecut dincolo: e scris acolo că, de veghe la apa vieții, la umbra unui chiparos alb, stau mai mulți paznici. Sufletul însetează să bea din apa vieții eterne, dar nu i se dă voie s-o atingă decât dacă știe să spună care îi este originea adevărată: „Sunt al Pământului și al Cerului înstelat" — va trebui să rostească inițiatul și atunci abia i se va îngădui să-și astâmpere setea; apoi el va trăi în veci, alături de eroii preafericiți din străvechime.

Ce vom răspunde deci paznicilor divini, dacă ne vor întreba și pe noi *ai cui suntem*? Vom răspunde, cred, la

rândul nostru, că suntem deopotrivă ai Pământului și ai Cerului înstelat. Dar apoi vom adăuga: „Deși în același timp suntem ai ambilor — *nu suntem în același fel ai ambilor*." Într-adevăr, Pământul îl administrăm, îl gestionăm și, dacă ne păstrăm înțelepți, încercăm să-l facem suportabil. Îi suntem *locatari*. La Cer aspirăm numai, alergăm mereu în dâra sa de lumină. El nu trebuie să fie locuința, ci doar referința noastră. Truda și abilitatea noastră se duc spre Pământ, suspinul nostru — spre Cer. Cu primul rămânem pe veci *cununați* — și fără divorț. Celui de-al doilea îi suntem etern *petitori* — și, mă tem, fără speranță...

Fi-vor oare paznicii mulțumiți?

CUPRINS

Nota autorului *5*

I. Argument pentru
câteva reabilitări filozofice 7
II. Inocentul responsabil 10
III. Pajul lui Menon 27
IV. „Philanthropia" lui Euthyphron 46
V. Tăcerea lui Philebos 68
VI. Poate fi Callicles reabilitat? 84
VII. Lecția lui „Socratagoras" 110
VIII. Criton sau visul echivoc 141
IX. Testul Gyges 163

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

Corector
IOANA CUCU

Apărut 2005
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la UNIVERSUL S.A.

A propune câteva exerciții de «reabilitare» a refuzaților filozofiei platonice prin intermediul unor *personaje secundare* ale dialogurilor (împotriva cărora Socrate părea să aibă mereu dreptate) mi se pare un demers binevenit. Vechiul umanism socratic este în ruină astăzi, după Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, Foucault. Dar, ca să reclădim un altfel de umanism, fie și mai modest, cumva *defensiv*, dar poate mai solid, un «umanism secund», este încă timp, cu condiția de a cerceta originea și esența vechii erori. *Quo numine laeso* — ce zei au fost jigniți odinioară de filozofia socratică, zei care s-au răzbunat între timp pe ea, dar îmi pare că și pe omul în deplinătatea sa omenească? Numai căutând un răspuns la întrebarea aceasta, cred, am mai putea iarăși înălța capul și da a înțelege lumii *de acum*, contemporană cu terorismul de masă, cu manipularea genetică și cu vulgaritatea «chat»-ului pe Internet, că Socrate, chiar așa agasant cum era cu dreptatea lui la prima vedere fără reproș — în fapt destul de fisurată —, totuși nu a murit în zadar...

ANDREI CORNEA

ISBN 973-50-1090-9

Pe copertă: LOUIS DAVID, *Moartea lui Socrate* (detaliu)